

(947.7:008

№ 906

Національний університет
«Києво-Могилянська
Академія»
Кафедра культурології
та археології

КУЛЬТУРОЛОГІЧНІ СТУДІЇ

Збірник
наукових праць



ИСТОРИЯ

ЦДР

ИСТОРИЯ

✓

БІПР.

ш.м.

008
K906

Національний університет
«Кієво-Могилянська Академія»
Кафедра культурології
та археології

Культурологічні студії

Збірник
наукових праць

Випуск
1

2.
10

4.3.

120



Видавничий
дім
"KM Academia"

Наукова бібліотека
Університету
"Кієво-Могилянська
академія" 1996

ББК 63.3(0)
К90

Перший випуск збірника наукових праць «Культурологічні студії» присвячено широкому колу проблем світової й вітчизняної культурології та археології, від проблем ранньопервісних міфологій і образотворчого мистецтва до питань витоків раціональності та постмодерну. Автори користуються у своїх працях різними методологічними підходами, що відбиває плюралізм сучасної наукової думки.

Розраховано на науковців, викладачів, студентів гуманітарних факультетів, усіх, хто цікавиться проблемами світової та вітчизняної культури.

Видання здійснене
завдяки фінансовій підтримці подружжя
Михайла М. та Вікторії В. Семенців
(США)

Редакційна колегія:

Парахонський Б. О.,
доктор філософських наук

Павленко Ю. В.,
кандидат історичних наук
(відповідальний редактор)

Боцдарець О. В.
(відповідальний секретар)

Рецензенти:

Горський В. С.,
доктор філософських наук

Шапошникова О. Г.,
кандидат історичних наук

Затверджено до друку
Вченою радою Національного університету
«Києво-Могилянська Академія»

ISBN 966-518-030-4
ISBN 966-518-035-5

© Видавничий дім «KM Academia», 1996
© Художнє оформлення і технічне
редагування М'яковської Н. В., 1996

ВІД РЕДКОЛЕГІЇ

Кафедра культурології та археології Національного університету «Києво-Могилянська Академія» розпочинає періодичне видання збірника наукових праць «Культурологічні студії». Мета видання — всебічне відображення сучасного стану дослідження і концептуально-методологічного осмислення найрізноманітніших питань історії і теорії світової та української культури з найдавніших часів до сьогодні.

Перший випуск присвячено світлій пам'яті видатного українського вченого, археолога і культуролога, засновника кафедри, доктора історичних наук, професора Миколи Олександровича Чмихова (1953—1994). Окремі його праці, що залишилися ненадрукованими за життя, й відкривають це видання. Серед них — чотири лекції з історії культури України, прочитані М. О. Чмиховим у Літній школі для студентів української діаспори зі США та Канади у 1993 р., статті, присвячені загальній схемі етногенезу українців, світогляду давньої людини, а також розділ «Епоха протонесоліту» до праці «Історія людини», над якою М. О. Чмихов розпочав роботу, але, на жаль, не встиг закінчити її ...

Крім праць М. О. Чмихова, збірник містить статті та розвідки співробітників кафедри, присвячені питанням історії й теорії культури з найдавніших часів донині.

Збірник розрахований на науковців, викладачів, студентів гуманітарних факультетів — всіх, хто цікавиться археологічною та культурологічною проблематикою.

Редколегія висловлює велику подяку В. І. Чмиховій за надання матеріалів з праць, не надрукованих за життя Миколи Олександровича, їх редактування.

ВІН МРІЯВ ПРО ГАРМОНІЮ СТАРОДАВНОСТІ ТА СУЧАСНОСТІ

Микола Олександрович, на жаль, прожив дуже мало. Археологія — особлива галузь науки. Для того, щоб стати вченим-археологом, потрібно не тільки засвоїти раніш накопичені наукою знання, сказати своє слово, а й спробувати пером і лопатою відкрити нові джерела для їх наукових досліджень. В археології кандидатами, а тим паче докторами наук стають у досить зрілому віці. Микола до 40 років встиг пройти науковий шлях до доктора наук.

Сучасна археологія — це і розкопки курганів, поселень, городищ, лабораторні дослідження, осмислення тасманиць тисячоліть, закономірностей життя стародавніх людей, їхньої культури як фундаменту нашої цивілізації зі всіма її надбаннями у науці, техніці, філософії людства, його знань про себе, природу та космос. Застосування в археології найновіших досягнень фізики, хімії, біології, технічних засобів відкрили широкі горизонти для втілення в практику пошуків археологічних об'єктів з літаків («повітряна археологія»), на дні морів та океанів («підводна археологія»), успішному визначенню хронології старожитностей (радіовуглецевий, дендрохронологічний, палеозоологічний, палеоботанічний, радіолюмінісцентний, палеогрунтовий тощо). Романтика досліджень археолога з лопатою XIX та початку XX століть доповнилась новими технічними засобами, включаючи хімічні аналізи, лазери, відеотехніку, експериментальні методи та інші.

М. О. Чмихова, мабуть, ще зі студентських років захопила інша грань археологічної романтики. Його науковою пристрастю стала зодіакальна (астрономічна) хронологія археологічних пам'яток.

Зародження та розвиток «астроархеології» передусім і найбільше пов'язані з ім'ям Джеральда Хокінса, який народився в Англії, а потім працював професором Бостонського університету та співробітником Смітсонівської астрофізичної обсерваторії у США. Це він 1966 р. у Лондоні видав книжку «Розгадка тасманиць Стоунхенджа». Він за допомогою електронно-обчислювальної машини розгадав символіку розташування каменів у мегалітичній споруді II тис. до н. е. на Великобританському острові і довів, що вона насправді

є найдавнішою європейською обсерваторією. Ця сенсація спонукала багатьох археологів замислитись над рівнем знань про природу й космос людини первісного суспільства та почати наукові пошуки космічної символіки серед численних археологічних пам'яток різних часів і регіонів.

Найчисленнішими знахідками археологів є глиняний посуд, який добре зберігається. Більшість глиняних посудин старовини орнаментована. Але тільки на незначній частині горщиків помічений в орнаментальній системі домінуючий елемент, який, на думку Миколи Олександровича, і є сонячно-космічним символом або його часткою. Тобто ці елементи орнаментатії є не простими, нічого не значущими візерунками, а виразом світогляду стародавніх людей, в якому зафіксовані уяви про природу, суспільство й космос. В орнаментатії люди передавали свої пізнання, зокрема, про видимий річний рух Сонця по колу 12 сузір'їв, назви яких у більшості відповідають певним представникам тваринного світу. Останнє теж є незаперечним свідченням знайомства стародавніх людей з космосом та створення системи космічних символів.

Микола Олександрович почав серйозно вивчати космічну символіку на посуді та інших предметах старовини, створювати принципи зодіакальної хронології й датування окремих предметів, археологічних комплексів, культур та цілих епох, в основу яких покладено закономірності структури символів зодіаку та значення окремих сузір'їв для певної пори року, що була найголовнішою в господарській діяльності людей того чи іншого стародавнього суспільства окремих епох. На основі дослідження традиційних хронологічних меж окремих епох та внесення поправок зодіакальної (космічної) хронології М. О. Чмихов спробував уточнити періодизацію історичного процесу на території України та сусідніх територій у польодовиковий період, що охоплює епохи мезоліту, протонеоліту, неоліту, енеоліту, бронзи та раннього заліза. Тут йому пощастило внести чимало нового, яке відрізняється од раніше вироблених уявлень. Важливим у дослідженнях М. О. Чмихова було й те, що він постійно прагнув синхронізувати історичні процеси на півдні Східної Європи та на Близькому Сході, порівнюючи не тільки хронологію, а й розвиток господарської діяльності давніх народів, їхній суспільний устрій, культуру та ідеологію, відображених в археологічних пам'ятках. Такі порівняння були вельми плідними для розуміння розвитку первісного суспільства у світовому масштабі, тим паче, що пам'ятки стародавньої історії Близького Сходу тісно пов'язані з письмовою історією. Писемність на глиняних табличках у стародавніх країнах Близького Сходу, зокрема в Месопотамії, допесла до нас письмові свідчення про господарську діяльність, культуру, культ, міфологію, а також космічні уявлення, починаючи з кінця IV — початку III тисячоліть до н. е.

Цікавими, на наш погляд, у дослідженнях М. О. Чмихова є вивчення уявлень стародавніх індоевропейців та семітів про основні прояви космосу у житті суспільства, що увібрали в себе досить значні аналітичні розробки міфології, досягнень «первісної науки», або «донауки», становлення розвиненої системи світогляду та уявлень про вселенський порядок і його порушення. Для наукових досліджень М. О. Чмихова притаманними є погляди на тісний зв'язок розвитку людського суспільства та природи взагалі, взаємозв'язок із космосом особливо. Його філософські спостереження про взаємозв'язок циклічного розвитку природи, космосу та суспільства, роль глобальних катаклізмів у «суспільному космосі», значення уявлень стародавніх людей про них важливі для сучасного розвитку суспільства. Йому належить навіть пророцтво про майбутній катаклізм нашої цивілізації на початку XXI століття (2015 рік).

Дослідження М. О. Чмихова, особливо останні, стали можливими завдяки утвердженню нового життя в Україні. Навряд чи можливо було б усе це раніше. Його висновки глобальні і навіть сенсаційні. Як до них ставитись? Сам Микола Олександрович багато зі своїх висновків оцінював як «досить гіпотетичні». Всім добре відомо, що нове життя спричинилося до реанімації всіляких сенсаційних «наук». У розкриті «свободою» ворота хлинуло все, що лежало на споді здорового і хворобливого, все, що заборонялось офіційною наукою, і все, на чому просто можна зробити сенсацію. На терені археології та стародавньої історії з'явився новий напрям «сучасного міфотворення», пояснення найскладніших проблем історії людського суспільства, споконвічних історичних проблем простими вигадками проукраїнського найдавнішого вохлва Ісуса Христа тощо. Мав рацію Григорій Півторак, коли писав, що це «нісенітниця, які межують з анекдотами», і що «такі відкриття» роблять ведемежу послугу українстиці». Чи належить до таких міфотворців Микола Олександрович? Такі запитання, мабуть, ставив не один вчений, читаючи цікаві праці М. О. Чмихова. Я думаю, що ні. Микола був романтиком, закоханою людиною у галузі «астроархеології», але він робив свої висновки на основі розробки наукових методик, дослідження наукових фактів, а не вигадок. Безперечно, що всі його висновки сприймати безапеляційно не можна, а він на цьому і не наполягав. У нього було досить скромності, критичного ставлення до себе і своїх висновків. Він був надзвичайно працьовитим, вимогливим, передусім до себе, щодо взятих обов'язків по написанню рукописів, взагалі будь-якої роботи, за яку він брався. Він не соромився спитати у знайомих колег про те, що знав недостатньо. Його успіхам іноді заздрили, але вони йому діставались тяжкою постійною працею. Його скромність і переживання за свої наукові праці часто були занадто перебільшеними, що, мабуть, і призвело до трагедії його життя.

Наукові результати своїх досліджень М. О. Чмихов виклав у тезах конференцій, статтях у наукових журналах та монографічних працях «Хронологія археологічних пам'яток епохи міді-бронзи на території України» (К., 1988; у співавторстві з І. Т. Черняковим), «Истоки язычества Руси» (К., 1990), курсі лекцій «Археологія та стародавня історія України» (К., 1992; в співавторстві з Н. М. Кравченко та І. Т. Черняковим), «Курганні пам'ятки як явище давньої культури» (К., 1993), «Давня культура» (К., 1994), методичних посібниках «Методические рекомендации по исследованию курганных памятников» (К., 1986; у співавторстві з Ю. О. Шиловим та П. А. Корнієнко), «Археологічні дослідження курганів» (К., 1989; у співавторстві з Ю. О. Шиловим та П. А. Корнієнко).

Гармонійне поєднання розвитку космосу, природи та людського суспільства було основним мотивом у творчій науковій діяльності М. О. Чмихова. Йому належить, крім окреслених напрямів досліджень і вивчення методики розкопок курганів, етапів фіксації курганних об'єктів у процесі розкопок, створення типології курганів як окремого культурного явища в історії людства, реконструкція соціально-космічної символіки поховального обряду, архітектури курганів, інвентаря тощо. Не менш вагомими були й дослідження проблем культурогопезу та етногенезу індоевропейців, слов'янської мовної сім'ї, зокрема вивчення археологічних реалій індоевропейських народів, виражених у зодіакальних символах Тельця. Дослідник виступав проти перебільшення ролі східних елементів у розвитку стародавніх культур протягом тривалого часу. Його висновки про циклічність розвитку природи, космосу та суспільства, їх взаємозв'язок, про те, що багато проблем, котрі стають перед

людством, були притаманні протягом усього існування з закономірними циклами катастроф, а потім гармонії розвитку культур, про необхідність дослідження стародавніх суспільств для сучасної цивілізації безумовно являють неабиякий інтерес не тільки для наукового кола фахівців України. Його праці з проблем вивчення археологічних реалій стародавніх культур та їхнього зв'язку з індоєвропейською і слов'янською міфологією аргументовані не гірше, ніж це зроблено відомим академіком Б. О. Рибаківим у дослідженнях історії язичництва.

Але в історії, як і в сучасному житті, так уже заведено, що живі носії ідей, тим паче молоді та ще й невизнані вчені, часто не сприймаються їхніми сучасниками і лише після їхньої смерті вони привертають увагу. Несправедливо, але це так. Мабуть, це стосується і наукової спадщини М. О. Чмихова.

Виявом поваги до наукового життя людини, що залишила помітний слід у поступі науки до зірок, є цей скромний збірник наукових праць колег з Національного університету «Києво-Могилянська академія».

Чсрняков І. Т.



241

Чмихов М. О.



НАЙДАВНІША ІСТОРІЯ УКРАЇНИ

(Лекція)

Давня історія України тривала з палеоліту до сучасної епохи. Палеоліт на Україні почався тоді, коли до наших земель прийшла перша людина (напевне, з Близького Сходу). Це сталося близько 1 млн. років тому. Ця людина — архантроп — як показують його кам'яні знаряддя, жила у різних частинах України. Ця людина заклала найперші традиції культури на Україні, ці традиції потім ніколи не переривалися і лише продовжували розвиватися до нашого часу. Пізніше — близько 150 тис. р. тому — почався період муст'є — епоха неандертальців. Ця людина вже будувала міцні житла з кістки, дерева, шкур. На Україні знайдено й рештки самої цієї людини. У печері Кіік-Коба (у Криму) було досліджено два поховання неандертальців: жінки та дитини. У пізньому палеоліті (близько 40—10 тис. р. тому) сформувалася людина сучасного фізичного типу.

Протягом палеоліту населення України пережило три льодовикових періоди. У VIII тис. до н.е. льодовиковий час закінчився. Після відходу льодовика — у голоцені (тобто у нашому сучасному кліматичному часі) населення України жило протягом шести епох, від мезоліту до сучасної епохи.

© Чмихов М. О. Найдавніша історія України (лекція).

Ці шість культурно-історичних епох голоцену такі: мезоліт, протонеоліт, неоліт, епоха бронзи, епоха раннього заліза та сучасна епоха (або пізній залізний вік). Кожна культурно-історична епоха відповідала на Україні особливий кліматичний епосі: мезоліт — пребореалу, протонеоліт — бореалу, неоліт — атлантику, епоха бронзи — суббореалу, епоха раннього заліза — субатлантику I, сучасна епоха — субатлантику II.

На зламах епох мали місце глобальні катастрофи: порушення екології, соціальні та національні війни, міграції. Кожну другу епоху Чорне море різко змінювало свою територію. Кожна епоха тривала близько 1596 років і складалася з трьох рівних частин по 532 роки. Мезоліт почався близько 7600 р. до н.е., протонеоліт — близько 6000 р. до н.е., неоліт — близько 4400 р. до н.е., епоха бронзи — близько 2800 р. до н.е., епоха раннього заліза — близько 1200 р. до н.е., а сучасна епоха — близько 400 р. н.е.

Мезоліт був часом початку голоцену, точніше — перехідним часом до реального голоцену. Загалом це була епоха мисливців. Рівень мезоліту демонструють нині аборигени Австралії та бушмени. На зламі палеоліту й мезоліту було приручено собаку. Мезоліт водночас розпочався у всій Україні.

У протонеоліті розпочався справжній голоцен. Тоді з'явилися землеробство і тваринництво, сформувалися стала сім'я, рід, плем'я, індоєвропейська та семітська спільності, а також перші примітивні держави. Протонеоліт прожило населення лише півдня України. На півночі України у час протонеоліту тривав ще мезоліт.

У неоліті землеробство і тваринництво стали незалежними галузями господарства, а в кінці неоліту (у так званому мідному віці) ці галузі домінували над полюванням. Найвідомішою культурою мідного віку України була трипільська, яка існувала праворуч від Дніпра. Трипільська спільність була першою дійсною цивілізацією. Трипільські міста сягали кількох сотень гектарів, налічували кілька десятків мешканців. У деяких з них мешкало понад 20 тис. чоловік. У неоліті на Україні існувало три різні лінії розвитку. Найпрогресивнішою була перша лінія. Вона охопила південь, захід України та центр Правобережжя. Менш прогресивною була друга лінія розвитку, вона існувала у центрі Лівобережжя, найконсервативніша — третя лінія — охопила північний схід України. Перша лінія належала індоєвропейцям, третя — угро-фіннам.

В епоху бронзи населення України уміло виготовляти знаряддя з бронзи, а іноді — навіть із заліза. Ця епоха була часом поширення культур бронзового віку на всій території України.

Згодом епохальні відмінності у розвитку окремих частин України зрівнялися. З епохи бронзи сформувалися справжні держави з постійною соціальною нерівністю. Це відбули постійні війни та поширення курганного обряду поховань. В епоху бронзи Україна стала частиною індоєвропейської циркумпонтійської провінції, яка об'єднала народи навколо Чорного моря. Лише на північному сході України ще жило угро-фінське населення. Всі культури епохи бронзи України мали металургійне ремесло.

Кінець епохи бронзи може бути змальований як справжня світова війна. Численні загони з України та Центральної Європи вирушали на Близький Схід. У цей час відбувалася Троянська війна між греками і троянцями, а давні євреї з Мойсеєм вирушили з Єгипту до Палестини. Нові могутні міграційні хвилі прокотилися через Україну з-за Дону.

Епоха раннього заліза була часом, коли знаряддями із заліза було замінено кам'яні знаряддя. Використовуючи залізо, орне землеробство захопило зону лісу. В сухому кліматі цієї епохи населення степів було зайняте кочовим скотарством. Війна переважала над миром і стала своєрідним ремеслом. У суспільстві утвердилося класичне рабство.

Кіммерійці, скіфи та сармати були найвідомішими представниками епохи раннього заліза. Вони сформували могутні держави. Кіммерійці, а пізніше — скіфи у VIII—VII ст. до н.е. здійснили кілька військових походів на Близький Схід. Вони зруйнували ряд країн регіону. Скіфи утворили навіть свою державу «Ішкуза», що існувала на Близькому Сході 28 років. Скіфський час відповідав середньому періоду епохи раннього заліза, який за це й був названий «скіфським періодом».

Скіфська цивілізація поширилася на всю Україну. Мабуть, існувало кілька скіфських царств, найпізніше серед них — у Криму зі столицею Неаполь (на території Сімферополя). Скіфи будували могутні міста й кургани, деякі царські кургани досягали близько 20 метрів заввишки. З VII ст. до н.е. узбережжя Чорного моря почали заселяти давні греки. Вони утворили низку міст-держав: Ольвія, Херсонес, Тіра та інші. Грецькі колоністи принесли в Україну основні риси античної цивілізації: міста, театри, храми, архітектуру, гроші, армію, письмо.

У I—II ст. н.е. грецькі міста на Україні окупував Рим. У цьому зв'язку антична культура України складається з двох хронологічних періодів: грецького (VII—I ст. до н.е.) та римського (I—IV ст. н.е.). Протягом грецького періоду майже вся Україна належала скіфам, протягом римського періоду — сарматам. Тому грецький період відповідав скіфському, або ж

середньому періоду епохи раннього заліза, а римський — сарматському, або пізньому періоду епохи раннього заліза. Серед сарматів і на північ від них жили представники зарубинецької, черняхівської, київської археологічних культур.

Поширення скіфської культури на північний схід України означав водночас поширення індоєвропейців та зникнення угро-фіннів. Отже, з початку середнього періоду епохи раннього заліза перша лінія розвитку населення України (тобто індоєвропейська лінія) перемогла по всій Україні. На Україні стали жити лише індоєвропейці.

Кінець епохи раннього заліза був часом чергової глобальної кризи. Варварські племена Європи зруйнували античний світ, антична історія закінчилася. У той же час зникли культури античних провінцій та їхніх сусідів (на Україні, наприклад, черняхівська культура та інші).

Як бачимо, давня історія для України була часом складних етнічних процесів. Для історії країни мезоліт був епохою доіндоєвропейців, протонеоліт — індоєвропейців, неоліт — протослов'ян (котрі існували поряд з протобалтами, протогреками...), епоха бронзи — праслов'ян (які жили поряд з прабалтами, прагреками...), епоха раннього заліза — епохою слов'ян (балтів, греків...). Наші пращури жили у межах першої найпрогресивнішої лінії розвитку населення України.

Переважає більшість сучасних науковців стверджує, що саме Україна була справжньою батьківщиною слов'ян. Можна припускати, що слов'янська спільність існувала у лісостепу Правобережжя від білогірської до черняхівської культур. Сусідами слов'ян були інші індоєвропейські народи: германці — на заході та північному заході (й, можливо, на півдні), балти — на півночі, іранці — на південному сході.

Таким чином, перша лінія розвитку на Україні, яка вела до слов'ян, мала такі специфічні риси:

1. Ця лінія виникла на території України з місцевих культур і зберегла їхні традиції у культурах наступних часів.

2. Саме перша лінія визначала риси і тривалість культурно-історичних епох та періодів.

3. Перша лінія пройшла всі епохи голоцену та його частини: мезоліт, протонеоліт, неоліт (з мідним віком), епоху раннього заліза. Інші лінії (друга і третя) розвитку на Україні не пройшли протонеоліт та мідний вік і пройшли у неоліті та епосі бронзи лише деякі періоди.

4. Населення першої лінії приручили у протонеоліті бика й одержали з Близького Сходу приручену козу, вівцю та культурні рослини.

5. Населення першої лінії досягло високого рівня соціальної нерівності й утворило найдавніші держави України.

Риси першої лінії відбито у багатьох проявах духовної культури. Давнє населення України полишило після себе яскраву духовну культуру. Її найдавніші зразки було створено ще у палеоліті. У муст'є (епоху неандертальців) було створено перший малюнок: на кістці зі стоянки Молодова I, очевидно, намальовано оленя. Поховання неандертальців у Криму доводять, що у цей час виникла перша ідея потойбічного життя після смерті тіла.

У пізньому палеоліті населення України виготовляло з кістки ритуальні фігури жінки (або жінки-птаха) та браслет, орнаментувало кістки тварин червоною мінеральною фарбою.

За українським археологом С. Бібіковим, деякі знаряддя та предмети з кістки у пізньому палеоліті використовували як музичні інструменти. Спроби награвати палеолітичні ритми виявилися успішними. Ви можете чути ці ритми та бачити деякі з палеолітичних предметів у Національному музеї історії України.

Пізній палеоліт і мезоліт можуть бути схарактеризовані як епохи тотемізму, або перших міфічних пращурів. Фігурки жінок або пташок були символами тотему. Найдавніші та найцікавіші ідеї тотемізму зафіксовано, на мій погляд, у релігії аборигенів Австралії.

Аборигени називали свої тотемічні символи «тьюрунга» (у європейських мовах це звучить як «чуринга»). Чуринги виготовлялися з каменю, кістки та дерева. Як правило, це були овальні або близькі до них за формою об'єкти. Чуринга часто мала форму зародка: яйця, ікри, риби. Орнамент чуринги містить священну інформацію про тотем. Бушмени використовували як чурингу яйце страуса.

Австралійці розглядали свої чуринги як спільне тіло і душу тотема та сучасної людини. Важливим обрядом, пов'язаним з чурингою, є обряд відродження. З метою дати життя дитині людини або тварини чурингу натирали червоною мінеральною фарбою та жиром. Чоловіки співали пісні й танцювали навколо чуринги. Вони вірили, що зародки внаслідок цього прокидаються до життя й вистрибують з чуринги. Потім зародки попадають до тіла жінки або тварини і народжується дитина. Чуринги були ритуальними об'єктами й зберігалися у спеціальних священних місцях.

До нашої країни прийшли східні, азіатські кочовики (насамперед гуни). Так почалася, ймовірно, найдавніша тюркська експансія на Україну.

УКРАЇНА У СЕРЕДНІ ВІКИ

(Лекція)

Загибель Римської держави символізувала водночас і кінець давньої історії. Так почалася нова епоха. Ми належимо до цієї епохи і вважаємо, що ця епоха є сучасною епохою. Сучасна епоха почалася близько 400 р.н.е. Але багато науковців стверджують, що сучасна епоха почалася тоді, коли гуни одержали перемогу над готами у 375 р. Це дуже важливо для нас, адже ця битва відбувалася на території України.

Попередні епохи голоцену тривали приблизно по 1600 років (я вважаю, по 1596 років). Це означає, що ми живемо у кінці сучасної епохи. Сучасна епоха, як і інші епохи голоцену, складається з трьох періодів. Ці періоди у колишній радянській науці називалися так: V—X ст. — ранній феодалізм, X—XV ст. — розвинутий (середній) феодалізм, XV—XX ст. — пізній феодалізм із капіталізмом. Тепер останній період вважають періодом Нової історії. Ми дамо опис раннього та розвинутого феодалізму як середньовіччя, а третього періоду сучасної епохи — як Нової історії. Але крім епох, періодів епох, усі події об'єднувалися і до половин періодів, до субперіодів (етапів). На мій погляд, кожен період тривав 532, а кожен етап — 266 років.

Сучасна епоха має такі важливі риси:

1. Сучасна епоха стала часом домінування населення з розвинутим землеробством над кочовиками-скотарями.

2. В етнічному сенсі сучасна епоха була часом суперництва між індоєвропейцями і тюрками, а також між різними групами індоєвропейців. Домінуючою групою індоєвропейців в Україні були українці, тому сучасна епоха закінчується домінуванням українського народу.

3. Сучасна епоха є третьою епохою державності (після епохи бронзи та епохи раннього заліза).

4. Неоліт був епохою кераміки, епоха бронзи — епохою бронзи, епоха раннього заліза — епохою заліза, сучасна епоха — епохою, очевидно, паперу. Більше того, сучасна епоха є епохою поширення нових систем письма та інформації.

5. Сучасна епоха є післярабською епохою, хоча й епохою кріпацтва.

6. Сучасна епоха загалом є епохою нового світогляду, християнства.

7. Сучасна епоха відповідає новій особливій кліматичній епосі — субатлантику II.

Подібно до кожної кліматичної епохи, субатлантик II складається з трьох різних кліматичних фаз: перша фаза — суха, друга — перехідна, третя — волога. Перша фаза почалася з початку субатлантики II, друга — з початку так званого малого льодовикового кліматичного періоду оптимуму голоцену, третя — з початку так званого малого кліматичного оптимуму голоцену. Ці три фази відповідають трьом періодам сучасної епохи. Злам між епохою раннього заліза та сучасною епохою називають періодом «великих міграцій». У сучасній епісї цей час тривав весь перший етап епохи (до середини VII ст.). Тоді територія України була поділена на дві частини: українське населення жило у північній та середній частинах України, а в степу — тюрки-кочовики.

У V ст. почалася слов'янська експансія. Окремі слов'янські групи перейшли на територію сучасної Росії (з території України) й асимілювали там угро-фінське населення. Внаслідок цього процесу насамперед виникли росіяни. Інші групи слов'ян прийшли на територію Білорусі й асимілювали там місцеве балтське населення. Так сформувалися білоруси. Колишнє слов'янське населення України ввібрало в себе інші етнічні групи України та створило український народ. «Великі міграції» допомогли виникненню слов'янської провінції у Європі; подібним способом з'явилися й інші слов'янські народи. З VI ст. нам відомі два слов'янські союзи: анти і склавини. Історики того часу Йордан та Прокopій стверджують, що народи обох союзів мали спільне коріння й були родичами. Деякі історики стверджують про існування третього союзу слов'ян — венетів (або венедрів). Слов'яни були відомі як люди, що постійно воювали проти Візантії та готів. Слов'яни утворили кілька держав з їхніми королями (князями). Вони займалися ремеслом та будували міста. З V ст. Київ існував як феодальне місто і як центр слов'янського союзу. Можливо, до V ст. належала слов'янська держава на території України, князя якої звали Бос (або Бож, або Боз). Автори VII ст. стверджують, що тоді слов'янська провінція вже розпадалася. Вони називали кілька слов'янських етнічних груп та держав. Зокрема, «Держава Само» (у Центральній Європі), держава «Семи родів» (у Південно-Східній Європі).

Наймогутнішими археологічними культурами України були (серед культур українців) у V—VII ст. пенківська, корчацька, колочинська. Так, протягом першого етапу першого періоду середньовіччя (V—VII ст.) слов'яни окупували території від Одеру в Німеччині до Оки в Росії. Зона степу у той час, включаючи Крим, належала степовим кочовикам.

22

Давні українці були язичниками. І князь Володимир приніс християнство на Україну з Візантії. Новітні джерела показують, що це сталося у 990 (а не у 988) році. Володимир був відомим князем. Він карбував монети із золота й срібла («золотники» та «срібляники»). На монеті було зображено Володимира та його знак — тризуб. Там також було написано: «Володимир на столі» і «це його злото» (або «його срібло»). Володимир та його син Ярослав збудували багато нових міст і церков. Найвідоміша серед них — Софія Київська. Ярослав був названий «Мудрим», він відкрив першу бібліотеку та школу на Русі, що знаходилися у Києві. У цьому етапі Русь одержала кілька перемог над кочовиками. Отже, перший етап другого періоду середніх віків був часом піднесення Русі. Можливо, це був золотий час Русі та золотий час України у середньовіччі.

Наступний шабель у розвитку Русі відповідав другому етапові середніх віків (середині XIII—кінцю XV ст.). На початку XIII ст. монголи напали на Русь. У 1240 р. Київ було зруйновано. Монголи прийшли зі сходу й окупували всю Східну Україну з Кримом. Західна Україна з князем Данилом чинила опір деякий час. Але до Західної України з заходу прийшли армії поляків й окупували її. У той час виникла нова держава — Литва. Литва, Україна (Східна Україна) та Білорусь утворили спільну державу, яка називалася «Велике князівство Литовсько-Руське». Монголів було вигнано з України. Але невдовзі

Польща й Литва об'єдналися в нову державу. Українські та білоруські землі стали частиною цієї держави. Південні кордони держави деякий час досягали Чорного моря. І більша частина степу (включаючи Крим) лишалася територією кочовиків. Литва (з Білоруссю та Східною Україною) стала автономною частиною цієї держави. У цій частині панували закони Руси, білорусько-українська мова та православна церква. Але Польща крок за кроком прибирала до себе українські землі. До кінця середньовіччя Україна стала залежною частиною Польщі.

Таким чином, у середні віки сформувався український народ як окрема етнічна спільність. Український народ був лідером у Руси, хоча Русь і була поліетнічною державою. Вона включала українське, білоруське, російське, угро-фінське та частково тюркське населення. Однак у кінці середньовіччя Україна залежала від Польщі.

Кілька слів про духовний аспект культури України-Руси. Як ми знаємо, Русь створила блискучу культуру. Найцікавішими є для мене її писемні твори, включаючи літописи. Нині можна припускати, що українці мали свою писемність ще до введення християнства. Окремі науковці наводять приклади використання у ті часи чотирьох систем письма в Україні: глаголиці, кирилиці, скандинавських рун та грецького алфавіту. У середньовіччі Україна-Русь була кордоном між півднем та північчю, між Європою та Азією. Природним кордоном Руси був Дон. Відомо, що культурно-історичний процес на схід від Дону у голоцені мав свою специфіку. Навіть античні греки вважали: Дон був справжнім кордоном між Європою та Азією. Український народ дуже часто воював з різними етнічними групами тюркських кочовиків, які жили за Доном. Деякі війни закінчилися для наших пращурів невдало. Наприклад, у 1187 р. князь Новгород-Сіверський Ігор організував військовий похід проти кочовиків, яких називали половцями. Але військо Ігоря та його друзів було розгромлене. Ігор потрапив у полон до половців, але втік на Русь. Ці події стали основою письмового оповідання, створеного у домонгольський час на Руси. Історія одержала назву «Слово о полку Ігоревім...». «Слово...» є справжнім шедевром давньої української культури. Воно перекладене майже всіма сучасними мовами світу. Тривалий час українська культура розвивалася як послідовник і союзник культури Візантії. Але у 1453 р. турки захопили Візантію. Відтоді на українську культуру зріс вплив польської та західноєвропейської культур.

Національна бібліотека
Університету

"Киево-Могилянська
академія"

СУЧАСНА ІСТОРІЯ УКРАЇНИ

(Лекція)

Час нової історії (XV—XX ст.) — це третій, останній період сучасної епохи. Цей час у цілому відзначається такими важливими рисами:

1. Європейська культура та європейський спосіб життя поширився до Азії, Африки, Америки, Австралії, тобто на весь світ, і став визначати розвиток світу.

2. Поширення європейської культури було водночас поширенням християнства.

3. Сучасна історія (Нова історія) відповідає найсприятливішій кліматичній фазі — вологій фазі сучасної епохи. Це сприяло швидкому розвитку господарства.

4. У розвинутих країнах промисловість стала домінувати над сільським господарством.

5. Кінець Нової історії є часом загальної кризи, очевидно, світової за масштабом.

Як ми знаємо, у кінці XV ст. Україна була частиною Польщі та Литви. Протягом першого етапу Нової історії (кінець XV—середина XVIII ст.) Україна розвивалася як залежна частина Польсько-Литовської, а потім — Польської держави.

Цей час можна характеризувати як час боротьби двох основних тенденцій: 1 — спроби Польщі перетворити Україну на суто польську землю; 2 — намагання українського населення створити власну державу. Але цей процес був дуже складним. Насамперед у кінці XV ст. посилювався економічний розвиток і феодална експлуатація, включаючи кріпацтво. Польський національний гніт став сильнішим. Польська держава принесла в Україну римську церкву, яка почала боротися проти Української (Православної) Церкви.

Частина українського населення тікала на південь — на пониззя Бугу та на пониззя Дніпра. Там, за кордонами Польської держави, вони ставали вільними, так званими козаками. Козаки організували військові загони для захисту від Польщі та від кочовиків і за дніпровськими порогами створили свою державу — Запорізьку Січ (назва утворена від слів «пороги» та «засікати»). Як ми знаємо, у середині XV ст. в Україні з'явився новий ворог — у Криму виникла татарська держава, а турки захопили південь та захід узбережжя Чорного моря. Згодом турецька армія прийшла до Криму. Турецькі й татарські війська часто нападали на Україну та польські землі. Тому Польща

використовувала козаків у боротьбі проти турецької і татарської експансії.

Українські селяни повставали, українські міщани об'єднувалися для захисту української культури. Внаслідок цього виник український фронт за національне та соціальне визволення.

У кінці XV—середині XVI ст. численні хвилі повстань прокотилися Україною. У 1648 р. чергове повстання переросло у війну за національне визволення та в антифеодальну революцію. Керівником війни був Богдан Хмельницький, якого було обрано гетьманом — військовим керівником козаків. Б. Хмельницький та його соратники створили українську державу зі своєю армією та виграли кілька битв у поляків. Але Україна була слабкою і шукала союзників. Крим та Росія допомагали Україні. Б. Хмельницький та частина його друзів віддала перевагу союзові з Росією. Але вони сподівалися, що у цьому союзі Україна стане автономною державою. Вони думали також, що така ситуація буде переходом до повної незалежності України. Росія обіцяла автономні права Україні.

Інша частина українського населення думала інакше. Українська Православна Церква та більша частина козаків не підтримували союзу з Росією. Вони розуміли, що Україна буде залежною частиною. І вони мали рацію. У 1657 р. Б. Хмельницький помер. Деякі наступні гетьмани України, включаючи сина Б. Хмельницького — Юрія, намагалися розірвати союз із Росією за допомогою Польщі або Туреччини.

Війна за Україну між Росією, Польщею і Туреччиною тривала до 1681 р. Внаслідок цього українські землі Лівобережжя, Київ та Запоріжжя стали автономною українською державою у межах Росії. Українські землі на захід від Дніпра лишилися у складі Польщі.

Численні спроби створити українську назалежну державу були невдалими. Останній гетьман, хто боровся за визволення України, був Іван Мазепа. У 1708 р. І. Мазепа уклав угоду з королем Швеції Карлом XII. Але армії Карла та Мазепи були розбиті. Україну було зруйновано. Спочатку українська автономна держава мала деякі права. Вона мала свою територію, свою державну систему, свої закони, свого гетьмана як керівника держави, свою армію. Вельми специфічною рисою цієї держави була відсутність кріпацтва.

Отже, в кінці першого етапу Нового часу Україна була поділена Польщею та Росією.

Другий етап Новітньої історії України (з середини XVIII ст. до наших днів) був часом різних форм російського домінування на Україні. Цей етап почався з посилення російського впливу

на Україну. Російські царі постійно намагалися обмежувати права Української держави. Катерина II остаточно ліквідувала автономію України. Вона також відновила й кріпацтво.

У кінці XVIII ст. Росія, Пруссія та Австрія поділили територію Польської держави. Росія одержала всю Східну Україну, Австрія — Західну Україну та українські землі за Карпатами. Росія невдовзі захопила Крим. З цього часу основна частина України розвивалася у напрямку російської політики. І саме Східна Україна пережила найдраматичніші події української історії.

Російська частина України відрізнялася високим рівнем промисловості та сільського господарства. Можливо, це був найрозвинутіший регіон всієї Російської імперії. Найпередовішою територією України у господарстві й торгівлі був її південь. На всіх українських землях українську національну культуру переслідують, українську історію перекручують. У російській частині України українська мова, українські книжки, українська церква були заборонені. Незважаючи на несприятливі обставини, українське населення не втратило свою мову і свою культуру.

Наприкінці XIX ст. увесь світ прийшов до своєї кризової стадії. Найрозвинутіші країни почали боротися за поділ і навіть переділ світу. Народилися нові політичні рухи, серед них ліберальні, визвольні, національні, комуністичні. Всі країни, яким належали українські землі (Росія, Німеччина, Австрія), були активними учасниками цих подій.

У 1914 р. почалася перша світова війна. Росія воювала проти Німеччини та Австрії. Це означає, що одна частина українців воювала проти іншої частини українців. У 1917 р. у Росії відбулася Лютнева революція. У Києві виник урядовий орган українського народу — Центральна Рада. Після Жовтневої революції у Росії Центральна Рада стала державною владою на Східній Україні. Визначний історик М. Грушевський очолив Центральну Раду. Українська держава одержала назву Українська Народна Республіка. Столицею держави став Київ. Але більшовики проголосили другу Українську Народну Республіку в Харкові. Радянська Росія почала війну проти України за допомогою українських більшовиків. Україна була не готова до війни. На початку 1918 р. російська Червона Армія окупувала Україну.

Але за Брестською (Берестейською) угодою 1918 р. Україна стала союзником Німеччини та Австрії. Німецька армія прийшла в Україну. Тисячі тонн продовольства німці вивезли з України.

Німецька армія змінила уряд України: Центральну Раду було заарештовано. Замість цього керівником держави став

гетьман Іван Скоропадський, який намагався створити першу справжню українську армію і створити єдину державу з кримськими татарами.

Та в листопаді 1918 р. у Німеччині відбулася революція. Німецька армія залишила Україну. Члени колишньої Центральної Ради підняли повстання проти гетьмана, одержали перемогу і сформували новий уряд — Директорію.

У кінці 1918 р. відбулася революція у Західній Україні. Там було утворено Західноукраїнську Народну Республіку. Східна та Західна Українські Народні Республіки проголосили у січні 1919 р. створення нової єдиної держави. Але Польща окупувала Західну Україну. А Радянська Росія організувала нову війну проти України. Із північного сходу прийшла Червона Армія, з південного сходу — Біла армія Денікіна.

Денікін захопив Східну Україну. Армія Директорії відступила до Західної України. Директорія була змушена укласти союз із Польщею. Армії Польщі та Директорії захопили Правобережну Україну з Києвом. У той час Червона Армія перемогла Денікіна і повернулася на Україну. Потім вона виграла війну проти Польщі. У 1921 р. війна на Україні закінчилася. Західна Україна стала частиною Польщі, а Східна Україна — як Українська Радянська Республіка — частиною Радянського Союзу. Перші роки після громадянської війни були недовгим часом національного відродження. Але до кінця 20-х рр. ситуація змінилася. Ідея класової боротьби перемогла у новій формі. Формально Радянська Україна була суверенною державою, а на практиці — залежною частиною Росії. Внаслідок цього було репресовано тисячі українців, а близько 7 млн. українців померли від голоду у 1932—1933, 1947 рр. Україна стала міцною державою, але численні зусилля було докладено марно.

Україна потребувала цього часу революції та подальшого розвитку, тому що це стало школою для українського народу й підготовки до сьогодення.

Мені здається, найбільші досягнення України за той час є такими:

1. Революція як явище себе вичерпала. Прийшла ера еволюції. Україна йде до реформ.

2. Основна частина українських земель возз'єднана. Можливо, це парадоксально, але це сталося за допомогою Росії. За договором між Радянським Союзом і Німеччиною СРСР та Україна одержали у 1939—40 рр. Західну Україну від Польщі та Румунії. За договором між СРСР і Чехословаччиною у 1945 р. СРСР та Україна — українські землі Закарпаття. За

рішенням радянського керівництва у 1954 р. Росія передала Україні Крим. Стосовно Криму. Крим є дійсною частиною Української держави, бо:

а) близько 1 млн. мешканців Криму є українцями; б) економіка Криму є частиною економіки України; в) культурно-історичний процес у Криму протягом всього голоцену був такий самий, як і на півдні Лівобережжя.

3. Україна виграла другу світову війну. І Україна заслужила цю перемогу. Близько 12 млн. українців загинули у війні. Мільйони українців боролися проти фашизму у Червоній Армії, близько 100 тис. — у партизанських загонах.

4. Національний рух України пройшов кілька форм до найпрогресивнішої. У час другої світової війни виникла Організація Українських Націоналістів. Спочатку деякі члени ОУН сподівалися побудувати незалежну українську державу за допомогою Німеччини. У червні 1941 р. у Львові вони проголосили про створення вільної Української держави. Але німецьке військове командування заарештувало уряд цієї держави. ОУН сформувала військові загони, які воювали проти фашистів та проти Радянської Армії за вільну Україну. Сучасні історики стверджують, що члени цих загонів були основною частиною українських партизанів та боролися у Західній Україні до 1950 р. А сьогодні виник національний фронт населення України: з українців та інших етнічних груп.

У кінці 80-х рр. стало зрозуміло, що все негативне у житті може бути подолане у незалежній Україні. Тому 16 липня 1990 р. Україна проголосила «Декларацію про державний суверенітет» і 24 серпня 1991 р. — «Акт про державну незалежність». Більшість народу України 1 грудня 1991 р. підтримала цей акт.

Нова сучасна історія України триває.

РЕЛІГІЯ УКРАЇНЦІВ

(Лекція)

Ми знаємо, що наша епоха є часом християнства. Але спочатку українці та їхні пращури були язичниками. Їхня релігія сформувалася, починаючи з протонеоліту. Факти засвідчують, що населення України мало дуже цікаву релігійну систему. Повернімося до тотемізму та Кам'яної Могили.

У протонеоліті віра у тотем стала вже пережитком. Чурина лишилася старою формою, яка, проте, одержала новий зміст.

Такі протонеолітичні чуринги було знайдено на Кам'яній Могилі поблизу Мелітополя.

Кам'яна Могила була колись островом на річці Молочній. А нині це величезний кам'яний пагорб із багатьма гротами. Стелю та стіни печер було прикрашено фігурами тварин, незрозумілими зображеннями та знаками. У цих печерах містилося 50 чуринг, виготовлених з каменю, як правило, у формі риби. Чуринги досягали 15-40 см завдовжки. Деякі чуринги були прикрашені хвилястими лініями і вкриті червоною мінеральною фарбою.

У протонеоліті культ чуринги став уже пережитком. Форма чуринги відбила у протонеоліті ідею не тотема, а більш складну ідею організованого всесвіту, ідею космосу. Багато міфів, котрі відповідають цій стадії світогляду, розповідають, як бог творив всесвіт із тіла тотема. Людина протонеоліту винайшла наукову модель всесвіту — зодіак. Символи зодіаку та першого зодіакального сузір'я у VII—II тис. до н.е. (сузір'я Близнят, потім Бика) поширилися з населенням першої лінії розвитку на Україні та в сусідніх індоевропейських народів. Символ Близнят, який належить до часу головування цього сузір'я у зодіаку (VII—V тис. до н.е.), відомий, можливо, лише один.

Протонеоліт був епохою, коли зародилося тваринництво. Тому у гротах Кам'яної Могили людина протонеоліту малювала биків. З неоліту й епохи бронзи стіни Кам'яної Могили зберегли малюнки биків, коней та зміїв.

З неоліту — епохи бронзи — нам відомі багато різних статуток жінок, чоловіків, тварин, виготовлених з каменю, кістки та глини. Часто ці фігурки (а також орнамент на посуді та інших об'єктах) були пов'язані з міфічними або священними шлюбамі. Відповідно до такого міфу персоніфікацією бога часто був бик, змій, дракон, птах, а персоніфікацією богині — корова, пташка...

У неоліті було винайдено кераміку, у мідному та бронзовому віках виготовляли метал. І вогонь було усвідомлено як важливу частину космосу. Землеробство і тваринництво вимагало знань про вогонь, що перебував на небі. Тому поширилися символи і небесного вогню — символи зірок, сонця, зодіаку.

З епохи бронзи сформувалася ідея поховального обряду для всіх людей. Люди цього часу вірили, що душа померлого повинна відійти на небо. Це була найважливіша причина спорудження курганів, бо курган, подібно до піраміди, був символом неба, сонця та Всесвіту.

В епоху бронзи життя після смерті тіла стало здаватися

важливішим, ніж життя на землі. У всіх суспільствах епохи бронзи поховальні пам'ятки домінують над спорудами, призначеними для земного життя. Курган, як і піраміда, відбив два різні призначення поховального обряду. Священні книги та міфи греків, індіанців, єгиптян стверджують, що душі знатних людей (царів, жерців та членів їхніх родин) після смерті їхніх тіл підносились до найвищого неба і ставали там такими могутніми, як Бог-Творець (або навіть ставали цим богом). На противагу цьому душі інших людей поверталися з неба для нового втілення. Душі знаті супроводжувалися на вище небо спеціальною істотою. Найкращий опис цієї істоти містять індійські Веди, називаючи цю істоту «Пуруша» («людина», «чоловік»). Більшість рис Пуруші відповідають рисам антропоморфних кам'яних скульптур, знайдених у частині курганів.

Душі знаті мали свої права саме внаслідок особливого соціального статусу знаті, від їх народження. Але поступово ситуація змінювалася. У ранньому періоді епохи раннього заліза основна суть поховального обряду лишилася усталеною. Але у цю епоху з'явилася можливість одержати життя на найвищому небі лише після суду богів, а не внаслідок особливого соціального статусу (походження). Людина раннього залізного віку вірила, що рішення богів буде позитивним, якщо боги одержать щедрі жертвоприношення. Внаслідок цього з'являлися у ранньому залізному віці багаті (так звані царські) кургани.

В епохи бронзи та раннього заліза сформувалися так звані міфічні історії (культури). Різні варіанти міфічної історії ми знаємо з міфів Месопотамії, греків, індіанців, слов'ян, з Біблії, з грецької та римської філософії і літератури. У цілому міфічна історія була системою, яка складалася з кількох епох, названих, як правило, «віки» або «покоління». Відповідно до цієї ідеї найдавніша епоха була епохою лише богів та (або) тотемів, що жили до появи нормальної звичайної людини. Іноді в епоху богів існувала специфічна архаїчна людина. Вона не була прямим прашуром давньої нормальної людини. Архаїчна людина була народжена землею і після смерті поверталася до землі. Міфічні історії пояснювали, що перша епоха давньої людини почалася тоді, коли Бог створив нашого реального прашура. До епохи раннього заліза давні люди жили, за міфами, чотири міфічні епохи, які в індоевропейській традиції часто називаються Золотим, Срібним, Мідним, Залізним віками. Більшість сучасних науковців вважає, що ці віки є лише фантастичною картиною минулого. Але більшість господарських, соціальних, духовних, кліматичних рис міфічного Срібного віку — нале-

жать неоліту, міфічного Мідного віку — належать епосі бронзи, міфічного Залізного віку — належать епосі раннього заліза.

Але на Близькому Сході виникло християнство. Досить швидко воно прийшло й на Україну. З II ст. н.е. християнство з'являється у грецьких містах-державках України. Поступово християнство поширилося у Північному Надчорномор'ї. Християнські джерела стверджують, що св. Іван Золотоустий (IV—V ст.) був першим, хто поставив трон Христа у Скіфії. Інакше кажучи, християнами були мешканці Скіфії (так греки називали територію України), і Скіфія була християнською країною з початку сучасної епохи. Пізніше частина населення Руси стала християнами. Серед них — бабуса Володимира — княгиня Ольга. У її часи в Києві діяла церква св. Іллі.

Князь Аскольд у 860 р. охрестив Русь. Але у 882 р. Аскольда було вбито Олегом і відновлено язичництво. У 988 (990) р. Володимир знову охрестив Русь. З того часу Україна є християнською країною. Володимир ввів християнство від греків і Константинопольський патріарх став главою Української Руської Православної Церкви. Але українське християнство стало результатом взаємовпливів візантійського християнства та українського язичництва. Дуже скоро християнство стало національною релігією України. Вже у XII ст. війна між Руссю та кочовиками усвідомлювалася як війна між християнством та язичництвом.

У час монгольської навали Україна ослабла. І князь Данило Західної України звернувся до Папи Римського за допомогою. Папа надав Данилові титул короля і хотів підкорити собі Українську Православну Церкву. Данило пообіцяв союз між Римською та Українською Православною Церквою під керівництвом Папи. Так виникла ідея Греко-Католицької Церкви. Але Папа не послав військової допомоги у боротьбі проти монголів, нова церква не була створена.

У XIV—XVI ст. Україна стала залежною частиною Польщі. Польська держава принесла в Україну римську (католицьку) церкву. Почалася боротьба між католицькою і православною церквами. Українська національна культура, як і православна церква, була у кризі. Українська православна теологія занепадала, а церковники порушували закони церкви. У Польській державі православні мали менше прав, ніж католики. Тому частина православного населення поміняла православ'я на католицизм. Українська церква йшла до своєї загибелі. Частина українського православного духовництва вирішила врятувати українську церкву, зберегти її основні риси, але визнати Папу своїм главою.

У 1596 р. у Бресті лідери українського духовництва цей план здійснили. Так народилася Українська Греко-Католицька Церква, а Українська Православна Церква була ліквідована.

Але у формі Греко-Католицької Церкви збереглася Українська Церква як основа українського духу на Західній Україні. Існують лише чотири основні розбіжності між греко-католиками і православними:

1. Г-К — голова — Папа, П — патріарх;
2. Г-К — існує рай, пекло та чистилище, П — рай і пекло;
3. Г-К — у молитві про св. Духа «від Отця і Сина виходяще», у П — «від Отця виходяще»;
4. Г-К — у церковній службі — українська мова, П — Автокефальна Українська — українська мова, Українська (Київський патріархат) — українська та церковнослов'янська мови, Українська (Московський патріархат) — церковнослов'янська мова.

У цілому УГКЦ, як найвпливовіше ядро української культури, існувало на Західній Україні. Вона підтримувала національно-визвольні рухи, видавала українські книги, берегла українську мову. УГКЦ було заборонено у 1946 р. (її було звинувачено у підтримці німецьких фашистів у другій світовій війні), але продовжувала існувати за кордоном. У 1990 р. УГКЦ було відновлено і на Україні.

Українська Православна Церква після 1596 р. була зліквідована, але практично існувала й надалі (без верховних церковників). У 1620 р. її нових ієрархів було обрано знову і церква відродилася. У 1632 р. Православна Церква одержала офіційні права у Польщі. З того часу обидві українські церкви ворогували. У 1686 р. главою Української Православної Церкви став Московський патріарх, ця церква стала частиною Російської Православної Церкви. У 1921 р. (у радянський час) частина православних ієрархів України утворила Українську Автокефальну Православну Церкву. Вона об'єднала більшість віруючих православних України та Польщі. Але у 30-х рр. у Радянській Україні цю церкву було заборонено, згодом вона відновилася у роки німецької окупації, та з приходом Радянської Армії була знову заборонена.

Отже, у 1946—1990 рр. в Україні існувала лише Російська Православна Церква. Але у 1990 р. було відновлено УГКЦ, частина Російської Православної Церкви України назвалася Українською Православною Церквою (Московський патріархат), інша — утворила Українську Автокефальну Православну Церкву з патріархом Мстиславом. У 1992 р. частина церков Московського та Київського патріархату об'єдналися з Українською Православною Церквою (Київський патріархат).

Але патріарх Мстислав був проти цього і частина його церкви лишалася як Автокефальна. Нещодавно Мстислав помер. Деякі діячі Автокефальної церкви пропонують об'єднатися з церквою Київського патріархату.

ЗАГАЛЬНА СХЕМА ЕТНОГЕНЕЗУ УКРАЇНЦІВ

(Гіпотеза)

Характерною рисою сучасних наукових досліджень стає усвідомлення значної єдності розвитку природи й суспільства, причому у вигляді не суцільної безперервної еволюції, а ряду найважливіших періодів, рубежами яких були всеосяжні, т. зв. глобальні катаклізми. Під час таких катаклізмів істотно змінювалася не лише природа, а й суспільство: його система господарства, зв'язків, соціальних структур та духовної культури. Найкраще розуміння такої синхронізації життя, природи й суспільства можливе не з точки зору перенесення оточуючої нас природи на розвиток суспільства і не з точки зору уславлення людини як «царя природи», що може як заманеться руйнувати природу начебто на свою користь, а лише з третьої позиції — з усвідомлення того, що і природа і людство розвиваються за законами, які стоять і над природою, і над суспільством — законами Всесвіту.

Вказане має безпосереднє відношення й до проблем етногенезу. Адже хоч би як ми не розглядали етнос, він, будучи організацією суто людською, є структурою, що водночас орієнтована на певне природне оточення, й риси етносу (насамперед його культурно-побутовий та господарський комплекс) формуються внаслідок пристосування певного природного середовища чи підкорення цього середовища людством. Таким чином, у процесі формування етносу важливе місце має належати врахуванню не лише соціального, а й природного середовища. Можна припускати, що рубежі етногенезу повинні збігатися з рубежами розвитку і природи, й суспільства, або точніше — найімовірніше, що поява нового етносу має відповідати початку нового якісного періоду в розвитку водночас і природи, й суспільства. Причому, оскільки такі рубежі відбивалися на розвитку не окремих, а багатьох груп людей, поширюючись на великі території, зникнення старого та поява нового етносу могли відбутися у межах зникнення старої та

формування нової системи сусідніх етносів. У зв'язку з цим заслуговують на увагу висновки про те, що формування етносів пов'язане з впливами на людські спільності природних та соціальних факторів, які призводять до значної зміни поведінки людей чи навіть до зміни генотипів, або про зв'язок у тій чи іншій мірі етнічних рис з певним генотипом. Цікаво, що такі ідеї допускають останнім часом як представники так званої неофіційної науки (наприклад, Гумільов Л. М.¹), так і офіційної (наприклад, академік Алексеев В. П.). Останній стверджує, що модусами етногенезу є автохтонний розвиток, розселення, етнічна безперервність, міграція, але при характеристиці структурної одиниці етногенезу — етногенетичного пучка — називає кілька рис, основними серед яких є:

1) територія; 2) антропологічний тип; 3) культурно-історичні традиції; 4) мова².

У своїх же працях з расогенезу В. П. Алексеев доводить, що на сьогодні не викликає сумніву безпосередній зв'язок расового, антропологічного типу з генотипом³. Отже, так само не повинен викликати сумніву зв'язок з певним генотипом і певного етносу?

Формування нового генотипу можливе або після величезного масового змішування представників різних етносів (що реально під час велетенських міграцій), або після таких різких змін природного середовища, що викликали мутації.

Цікаво, що такі міграції та зміни природи, мабуть, і відбувалися разом: на рубежах історичних або історико-природних епох.

Для нашої проблеми особливе значення мають кілька епох, що почалися з відходу льодовика й формування сучасного природно-кліматичного режиму — голоцену⁴. Сам голоценовий цикл триватиме, за нашими розрахунками, 9576 років. Він має загальнолюдське значення: жоден найвідсталіший народ світу не знаходиться нині нижче рівня першої епохи голоцену — мезоліту. Але, починаючи з мезоліту, в залежності від конкрет-

¹ Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера. — М., 1988; Гумилев Л. Н. География этноса в исторический период. — Л., 1990.

² Алексеев В. П. Этногенез. — М., 1986.

³ Алексеев В. П. Человек: эволюция и таксономия. — М., 1985. Частина іноземних дослідників досить широко використовує зв'язок етносів з певним генотипом при розв'язанні проблем заселення Америки, розселення угрофінських народів тощо.

⁴ Обґрунтування наведеної далі періодизації епох голоцену, зв'язку її з «міфічними» періодизаціями давніх індоевропейців та семітів, суті та ролі «універсального закону» у житті наших пращурів див.: Чмихов Н. А. Истоки язычества Руси. — К., 1990.

ної природно-історичної ситуації, народи світу пройшли різні історичні епохи. Наприклад, австралійські аборигени та бушмени лишилися на стадії мезоліту, а індоєвропейські та семітські народи, які формувалися на території Близького Сходу та Надчорномор'я (індоєвропейці сформувалися, очевидно, у Північному Надчорномор'ї, Подунав'ї та Малій Азії), пройшли за цей час п'ять 1596-річних епох (мезоліт, протонеоліт, неоліт, бронзовий вік, ранній залізний вік). Остання епоха голоцену почалася з середньовіччя й завершиться на початку XXI ст. (ймовірно, у 2015 р.). Причому кожна з цих епох може вважатися своєрідною величезною справжньою не лише соціально-економічною, а водночас і природною формацією. Мезоліт відповідав пребореальному, протонеоліт — бореальному, неоліт — атлантичному, бронзовий вік — суббореальному, залізний — субатлантичному. Кожна з названих епох складається з трьох 532-літніх частин — ранньої, середньої та пізньої. Такі частини досить виразно простежено й для останньої епохи: з початку V ст. із встановленням клімату сучасної епохи почався феодалізм (ранній феодалізм), з середини X ст. (з малого кліматичного оптимуму, або другого кліматичного оптимуму голоцену, який датують 980—1180 або 700—1350 pp.) — розвинутий феодалізм, з кінця XV ст. (з малого льодовикового періоду, що тривав у 1430—1850 (1450—1755) або у 1600—1850 pp.) — у одних народів пізній феодалізм, а в інших — капіталізм.

Величезне значення для наших пращурів мав і інший цикл, що почався з наступної за мезолітом епохи, коли у природі завершився перехід до голоцену — з протонеоліту й закінчиться також у 2015 р. (тобто 7980-річний цикл). Найважливіша суть цього циклу полягає у тому, що саме з протонеоліту в індоєвропейців та семітів утвердилися сучасна структура людства: сім'я, рід, плем'я, виникли самі індоєвропейська та семітська мовні спілки та, очевидно, остаточно сформувалася європеїдна та монголоїдна раси. Саме з цього часу з'явилися й тваринництво та землеробство. Вказані епохи та цикли були притаманні насамперед території формування індоєвропейців та семітів і можуть бути пояснені особливостями основних ритмічних процесів у Всесвіті, бо в тих з них, які повинні впливати на клімат Землі, екстремуми збігаються, викликаючи зміни у природі, саме через 532 р. (серйозні), через 1596 р. (дуже серйозні), через 7980 р. (могутні), а через 9576 р. — особливо небезпечні. За висновками ряду вчених, на рубежах 1596-річних епох — циклів — зникало магнітне поле Землі та відбувалися інтенсивні сейсмічні процеси, внаслідок чого під впли-

вом космічного та підземного випромінювання змінювалися живі організми, відбувалися й мутації. На інші території Землі впливали дещо інші ритми Всесвіту.

Названі вище цикли було усвідомлено давніми індоевропейцями та семітами у їхніх міфах, філософських творах, «священних книгах», створених у бронзовому-ранньозалізному віках, дано риси епох голоцену, причому у реальній їх послідовності. Риси першої епохи відповідали мезоліту, другої — протонеоліту і т.д. Епохи називалися («вік», «покоління», «царство»), їх рубежами вважали величезні катаклізми у природі та суспільстві, які закінчувалися зникненням старих поколінь та появою нових, народжених останніми з представників старого покоління.

Період, що відповідав мезолітові, вважався безлюдним, населеним тотемами, божествами, гігантами, титанами або людьми нижчого гатунку (наприклад, т.зв. «земнонародженими» Платона). Лише з наступної епохи — протонеоліту, як вважали, з'явилися найдавніші люди, що називалися вже пращурами індоевропейців та семітів. З цього ж часу вважали й сформованим Всесвіт. Епоху, що відповідала протонеолітові, часто називали «золотим віком», неоліту — «срібним віком», бронзовому вікові — «мідним віком», ранньозалізному — «залізним віком».

Найповніше міфічні періодизації подано у міфах Месопотамії, «Роботах та днях» Гесіода, «Політиці» та «Законах» Платона, «Метаморфозах» Овідія, індійській Махабхараті. Риси такої періодизації зберегла Біблія: зокрема, початку протонеоліту відповідає поява Адама, а Ноїв потоп мав відбутися на рубежі протонеоліту й неоліту. Ця ж сама періодизація була притаманна й слов'янам. Картини з палацами, лісами, садами, деревами, царствами, що послідовно змінювалися, як і віки-епохи (і символами яких, на думку В. М. Топорова, були яйця) з золота і срібла, міді (іноді замість міді — з олова) та заліза, досить широко представлено у казках слов'ян та германців. За паралелями з уявленням інших народів українське «яйце-райце», як уособлення першопочатку, позбавленого ще яскравої космічної абстракції, відповідає епосі протонеоліту. У свою чергу, весь 7980-річний цикл п'яти епох, ймовірно, дорівнює 8000-річному циклу християн від Адама до Страшного суду.

Важливо також, що люди найранішого періоду — протонеоліту («золоте покоління» «золотого віку» у греко-римських авторів, «ранні пращури» у Платона, перші люди у міфах давніх євреїв та семітів Месопотамії, першопращури «Повісті минулих літ» тощо) називалися лише попередниками і родичами

тих, хто про них згадував чи писав (на противагу, скажімо, істотам іншої, більш ранньої формації — не лише богам, гігантам та ін., а й «земнонародженим» людям, які загинули, за Платоном, при появі ранніх пращурів предків). Кінцем існування родичів (кінцем етногенезу) повинен був стати кінець світу. Таке пояснення має величезне значення у зв'язку з тим, що кожна з міфічних (і відповідних їй історичних) епох поділяється на частини, жодна з яких, однак, не вважалася, як правило, окремою етнічною епохою, бо населення її належало до етносу («покоління») всієї епохи, становлячи, таким чином, лише певний етап етносу епохи. Особливо виразно цю рису відбито у тих міфічних періодизаціях, де тривалість певного віку чи «покоління» обмежено певними хронологічними реперами. Зокрема, за Платоном, третя держава греків («Закони») тривала від заснування Трої (початок бронзового віку) до кінця Троянської війни та приходу дорійців (початок ранньозалізного віку), тобто весь бронзовий вік. Більше третини ранньозалізного віку (понад 532 роки) тривало існування «залізного покоління», оскільки саме до нього відносили себе не тільки Гесіод, а й Платон, Геродот, Овідій, Лукіан. Іноді виняток робили для покоління мідного віку: ним можна вважати, зокрема, «мідне» (третє) «покоління» Гесіода в «Роботах і днях» та покоління другої держави греків у «Законах» Платона. Таким чином, існування етносу визначалося, як правило, довжиною саме 1596-річної епохи, якій надавали рис не лише соціально-економічної, а й справжньої етнічної формації. Можна стверджувати також, що за зміною міфічних «поколінь» стояли реальні грандіозні події етнічної історії, без чого відокремити одне міфічне «покоління» від іншого давнім людям було б неможливо. Без таких подій «міфічна» періодизація не існувала б.

Заслужовує на увагу також те, що різні дослідники часто незалежно один від одного (Нострадамус, П. Глоба, Л. М. Гумільов) та деякі давні джерела (зокрема, «Велесова книга», яку частина науковців вважає не фальшивкою, а історичним документом), розглядаючи історичні періоди, неодноразово звертаються до 500- та 1500-річних періодів. Все це дозволяє припускати, що зміна етносів відбувалася за 1596-річними епохами (і лише як виняток — при значних міграціях, подібних, наприклад, тим, що траплялися з часу великих географічних відкриттів, — за 532-річними циклами), а 532-річні цикли були просто основними етапами розвитку одного й того ж самого етносу. У такому разі можна ставити під сумнів значну частину сучасних загальноприйнятих висновків і про етногенез наших пращурів: про появу індоєвропейців лише з неоліту (а не

з протонеоліту), про існування праслов'ян і в ранньозалізному віці, про появу ранніх праслов'ян за кілька століть до нашої ери, про появу українців, білорусів та росіян з XIV—XV ст. При такій схемі ігнорується такий важливий етногенетичний рубіж як середньовіччя, хоча саме з початку середньовіччя в основному й склалася система розселення та проживання сучасних європейських народів. Появу ж українців, росіян, білорусів як самостійних народів у основному пояснюють наслідками татарської навали, яка поділила єдину давньоруську народність на три частини. Але останнім часом стає все зрозумілішим, що ця навала не припинила ні соціально-економічного розвитку Руси, не змінила її етнічної ситуації: практично всі зруйновані міста Руси, включаючи й Київ, вижили й продовжили свої традиції. Посилання на татарську навалу не пояснює й чому, входячи до Великого князівства Литовсько-Руського, українці та білоруси все ж таки утворили два окремі етноси.

У цій концепції важко пояснити й у середньовіччі наявність і самої «давньоруської народності», яку розглядають як єдиний етнос. Прихильниками цієї концепції стверджується, що лише з часу розвинутого середньовіччя з'являється термін «україна». Але річ у тім, що цей термін у значенні певної території певного народу повинен був з'явитися набагато раніше. Він належить до кола термінів т.зв. «універсального закону», за яким існує Всесвіт (й така його частина як людство), найкраще відомого на прикладі давньоіндійського «рита». У поняттях кола рити, тією або іншою мірою представлених, за висновками В. М. Топорова, у мовах всіх індоєвропейських народів, особливо важливими нам здаються визначення: 1) порядку, закону; 2) території (поширення «закону»). Разом з тим рита є основою або сутністю моделі Всесвіту, у тому числі й зодіакальної, а найвищим святом і початком дії рити було свято Нового року й першого сузір'я зодіаку — весняне рівнодення.

Враховуючи це, основними поняттями кола рити у мовах середньовічних слов'ян можна вважати терміни типу українських, білоруських, російських: бог, весна, власть-волесть, доля, закон-покон, звичай-обычай, укош, лад, лето, пора, правда, мир, рада, ряд-ряда, рік-рок, свет, стан, строй-устрой-устрое-ние, суд-судьба та ін., серед яких і *край-украї*, *країна-україна* та *страна-сторона*. Терміни ці відрізнялися, ймовірно, між собою спочатку як територіями, так і часом появи у пращурів слов'ян, але на певному етапі їхнього розвитку були уособленням закону у межах окремих племен або груп племен. Це цілком закономірно, адже космологія у давнину була як вершина світогляду, була найважливішим виявом етнічної самосвідомості.

Частина найдавніших термінів «закону» у слов'ян пов'язана з іменами богів, які були колись персоніфікаціями «закону» окремих племен: *власть-волость* — з Велес, Волос, *лад* — з Лада, *пора* — з Прове, Поренут й, можливо, Перун, *ряд-ряда-рада* — з Радгост тощо. Культ деяких з цих богів утвердився у неоліті — бронзовому віці: він пов'язаний з великою рогатою худобою та зодіакальним сузір'ям Тельця-Бика (що очолював зодіак у 4400—1710/1700 рр. до н.е.) й має істотні паралелі в інших індоєвропейських народів. Не слід забувати, що моделі організованого Всесвіту (у тому числі й зодіаку) в індоєвропейців та семітів з'явилися у протонеоліті. Поширення символів індоєвропейського зодіаку у протонеоліті на українському Надчорномор'ї та Подунав'ї Югославії, а в неоліті — вже і в Середній Європі та Малій Азії окреслює найдавніші території індоєвропейців. Важливо також, що українці зберегли спогади не лише про зодіак, а й дозодіакальні прообрази космосу у вигляді риби, яйця, птаха.

Не таким же пізнім можна вважати й час появи терміна «русь». Враховуючи етимологічну близькість термінів типу нім. «Ort» (місце), латинського «ars» (мистецтво), з термінами *рита-арта-арс* ймовірно пов'язувати й назву Рось-Русь. Останнє підтверджується, як нам здається, ототожненням полян з Руссю («Поляне, ж я же нине зовомая Русь»), названим так, можливо, за свою польову на противагу лісовій — древлянській — території. Це рівнозначно, можливо, таким термінам кола рити як латинське «ars» (вільне поле) та латинське «rus» (поле). Таке пояснення логічне й з точки зору приналежності до кола рити терміна *край-украї, країна-україна*.

Отже, не виключено, що ці терміни як етнічні вже вживалися багато тисячоліть, а для позначення українців-русі — з початку середньовіччя.

Кінець останньої епохи, а разом з ним і кінець 7980- та 9576-річного циклів настане, за нашими підрахунками, у 2015 р. Отже, на цей час закінчиться й етнічне обличчя сучасних українців та інших народів, що проживають на території України. Коли людство знайде у собі сили і переживе можливий майбутній катаклізм, з 2015 р. повинно початися формування нового етносу України, основу якого становитимуть сучасні українці. Саме тому найважливішою запорукою виживання населення України є консолідація сучасних українців (при вільному розвитку представників інших народів, що проживають в Україні), одержання народом України прав справжнього хазяїна на своїй землі.

Враховуючи розглянуте вище, гіпотетично загальну схему

етногенезу українців можна було б уявити таким чином: 1) протонеоліт — давні індоєвропейці; 2) неоліт (з мідним віком) — протослов'яни; 3) бронзовий вік — спільність праслов'ян; 4) ранньозалізний вік — давні (ранні) слов'яни; 5) з середньовіччя — окремі самостійні слов'янські народи, у тому числі й українці; середина X та кінець XV ст. — основні рубежі розвитку самостійних слов'янських народів; ні різких змін (катаклізмів) екології, ні значних міграцій, які б докорінним чином змінили етнічне обличчя (або й генотип) слов'янських народів, на цих рубежах не відбулося; 6) початок ХХІ ст. — різні варіанти перетворення окремих слов'янських етносів у нові. У протонеоліті індоєвропейцям належала приблизно чверть території України, у неоліті — близько її половини, у бронзовому віці неіндоєвропейськими лишилися тільки деякі її північно-східні райони, у ранньому залізному віці індоєвропейізація України завершилася, домінуючою стала тенденція її слов'янізації. Сучасна історична епоха, що почалася з середньовіччя, може бути схарактеризована як епоха поступової, але невпинної «українізації» України, що відбулося у поширенні українського етносу на її території та сусідніх з нею районах. Чи не є це одним із доказів потенційної можливості виживання нашого народу й надалі?

ЕПОХА ПРОТОНЕОЛІТУ

І. Протонеоліт.

Загальна характеристика епохи

Протонеоліт — епоха кам'яного віку між мезолітом і неолітом, що відповідала бореальному періодові розвитку природи, а також перший із найсприятливіших для життя давніх людей теплих фаз клімату, яких (за М. А. Хотинським) усього було три: бореальна (6900—6300 р. до н.е.); пізньоатлантична (4000—2700 р. до н.е.); середньосуббореальна (2200—1200 р. до н.е.).

Одні археологи, вважаючи рубежом між мезолітом і неолітом появу кераміки, дотримуються думки, що за своєю матеріальною культурою пам'ятки мезолітичного вигляду, в яких керамічний посуд ще невідомий, але простежуються сліди відтворюючого господарства, належать до мезоліту, а, отже, відтворююче господарство існує з мезоліту. Інші, розглядаючи відтворююче господарство величезним переворотом в історії,

датують такі пам'ятки вже неолітичним часом. Одні не визначають мезоліт як особливу епоху і вважають його «фінальним пізнім палеолітом», інші — через наявність відтворюючого господарства виділяють у мезоліті період «докерамічного неоліту», після якого починається ранній неоліт; треті переконані, що «фінальний верхній палеоліт» (або «фінальний пізній палеоліт») слід назвати мезолітом, мезоліт — протонеолітом, а кінець протонеоліту — докерамічним неолітом.

Мабуть, найкраща схема (яка може бути використана й для території України) переходу від пізнього палеоліту до неоліту розроблена на прикладі Близького Сходу англійським ученим Дж. Меллартом. На його думку, мезоліт (який часто називають «фінальним верхнім палеолітом») становив з економічної точки зору останній період інтенсифікованого збиранництва, а протонеоліт — період переходу від привласнювання до виробництва їжі й час «неолітичної революції». В протонеоліті вже наявні матеріали, які засвідчують початок доместикації тварин, і хоча рештки культурних рослин того часу ще не знайдені (можливо, їх буде знайдено пізніше), початок землеробства засвідчується появою численних ступок, товкачів, зернотерок, розтиральників, а також ям для зберігання харчових запасів. Тоді ж виникли й перші постійні поселення (які протягом тієї епохи неодноразово перебудовувалися), могилиники, окремі поховання з прикрасами (намистами, підвісками), що свідчить про наявність у людини часу не тільки для втамування голоду. Відомі також різьблені зображення тварин і статуетки верховного божества — богині-матері. Почала розвиватися торгівля, а наприкінці періоду будували вже перші міста, оточені захисними мурами, часто масивними. Фінал протонеоліту одержав назву «докерамічний неоліт».

На противагу західним археологам, котрі вважають деякі населені пункти докерамічного неоліту (а потім і керамічного неоліту) протомістами або містами, М. Я. Мерперт, В. М. Мас-сон та інші вітчизняні науковці певні: ці населені пункти були тільки великими (маючи іноді від 2 до 6 тис. мешканців) поселеннями. Адже різні промисли, сліди яких виявлені під час розкопок цих поселень, не виходили за межі первісного ремесла, не пов'язаного з товарним виробництвом, а торговельна функція цих центрів сільськогосподарських округ також не була високою: сировина постачалася в основному з найближчих районів при простому обміні або так званими торговельними експедиціями. Частина археологів (В. М. Даниленко, В. І. Маркевич та ін.) розглядають мезолітичні пам'ятки докерамічного неоліту, тобто окремої донеолітичної епохи. Мабуть, вони ма-

ють расію, проте наш докерамічний неоліт має виразні риси протонеоліту Близького Сходу та Балкан (на Балканах протонеоліт передує неолітові й стадія докерамічного неоліту в ньому не виділена), тому вважаємо за краще вживати для пам'яток докерамічного неоліту України термін протонеоліт і дотримуватися в цілому послідовної схеми: мезоліт — протонеоліт — неоліт.

На території Східної Європи відтворююче господарство почалося, найімовірніше, з тваринництва. Першими прирученими тут тваринами можна вважати бика та свиню (з місцевих тура і дикої свині). За Д. Я. Телегіним, на території України найдавніші кістки свійського бика знайдено на площі «мезолітичного» Василівського III могильника, за В. М. Даниленком, перші кістки свійського бика та кози-вівці (яка походить зі Східного Прикаспію) виявлені в шарах «докерамічного неоліту» поселення Кам'яна Могила (під Мелітополем). Причому стратиграфія цього поселення переконливо свідчить: свійська коза-вівця тут, як і на інших пам'ятках України, з'явилася пізніше свійського бика. Припускається, що тоді ж почали приручати й свиню, бо на «пізньомезолітичних» стоянках Криму типу Мурзак-Коба до 70-и кісток свиней належали молоднякові, а велике число кісток молодих тварин, як прийнято вважати, є ознакою domestикації. Аналогічна ситуація, за даними В. І. Маркевича, характерна й для синхронних пам'яток Молдови.

Дещо інакше розвивалося тваринництво у східній (задонській) частині Півдня Східної Європи, де велика рогата худоба з'явилася пізніше за дрібну. Зокрема, кістки свійських кози-вівці та свині (за відсутності кісток свійського бика) знайдені в шарах ранньонеолітичних поселень Матвіїв Курган (Ростовська обл.), які були наступною за мезолітом ланкою розвитку. Таким чином, місцезонашування цих поселень фіксує кордон початку пам'яток східної області, населення якої запозичило свійську худобу від своїх сусідів із Заходу або із Середньої Азії.

Не слід забувати й про точку зору, за якою велика рогата худоба та свиня в Східній Європі з'явилися пізніше, запозичені вже у свійському вигляді населенням неолітичної буго-дністровської культури (що є своєрідною східною частиною зони культур Старчево-Криш-Кереш) від населення західної частини цієї зони. Після цього, як вважає В. О. Шнірельман, племена буго-дністровської культури, а потім і їхні сусіди поширили тваринництво на інші райони Півдня Східної Європи.

Кожна з розглянутих точок зору має свої слабкі сторони, однак можливість самостійної domestикації тварин на території

західної частини Півдня Східної Європи здається нам найкраще аргументованою. Разом із тим всі дослідники сходяться на тому, що поява свійських тварин на території України була результатом контактів її давнього населення з Малою Азією та Балканами (в тому числі й Подунав'ям). На думку Д. Я. Телегіна, приручення бика й свині в Надчорномор'ї в мезоліті було пов'язане з антропологічним типом тамтешнього населення, що утворився внаслідок тривалих контактів місцевих і прийшлих середземноморських (зокрема, середземноморсько-передньоазіатського походження) груп, а згодом це населення увійшло й до складу неолітичних буго-дністровців. А В. І. Маркевич твердить, що тваринництво в Дністровсько-Прутському районі виникло також ще в мезоліті (до буго-дністровської культури) під впливом Балканського центру доместикації. У світлі цього менш вірогідною здається думка В. М. Даниленка про те, що свійський бик прийшов на територію України не із Заходу, а з Задонського Сходу.

В протонеоліті в Україні зародилося, ймовірно, й землеробство. За трасологічним аналізом, здійсненим Г. Ф. Коробковою, жнивні ножі, якими могли збирати врожай зернових у Північно-Західному Надчорномор'ї, існували вже на «мезолітичних» поселеннях гребениківської культури. На думку В. І. Маркевича, найпереконливішим доказом існування найдавнішого землеробства на території Молдови та України можна вважати відбитки зерна пшениці на посуді II фази (I фаза була безкерамічною) буго-дністровської культури. Появу тут цього злаку він пояснює запозиченням із Малої Азії через Балкани.

З огляду на все сказане, вважаємо частину мезолітичних пам'яток України та Молдови протонеолітичними. На нашу думку, про це свідчать такі ознаки, як розведення худоби та зародження землеробства, а також наявність у деяких похованнях у Волоському I могильнику не лише знарядь праці, а й предметів, очевидно, ритуального характеру (йдеться про стулки мушлі або невеликі камінчики без слідів обробки), знаходження в гротах Кам'яної Могили зображень і кам'яних скульптурок тварин, що відповідали шарам «докерамічного неоліту». У світлі такого висновку спільні риси в поховальному обряді й домобудівництві, простежені Д. Я. Телегіним у мезоліті Півдня України та натуфійської культури Близького Сходу (яку Дж. Мелларт вважає протонеолітичною), можна визначити стадіально-спільними, в даному разі — протонеолітичними. Враховуючи ж, що пам'ятки протонеоліту відомі й на Балканах (найвиразніша з них — культура Лепенського Виру) та Кавказі (пе-

чера Чох у Дагестані), логічно стверджувати, що протонеолітичні культури охопили свого часу територію й Близького Сходу, й Південно-Східної Європи, й Півдня Східної Європи.

Існує точка зору, що в пізньому палеоліті відбулося розселення з Європи на Анатолію й далі — на інші території Близького Сходу, й саме нащадки цих переселенців очолили «неолітизацію» Близького Сходу. Кажучи про це, Дж. Мелларт посилався на висновки антропологів, згідно з якими представники євро-африканської раси, поховані в протонеолітичних могильниках Близького Сходу, були нащадками європейської палеолітичної людини. Якщо це так, спільні риси протонеоліту Європи та Близького Сходу можуть пояснюватися спільним або близьким рівнем розвитку їхніх витоків ще в палеоліті.

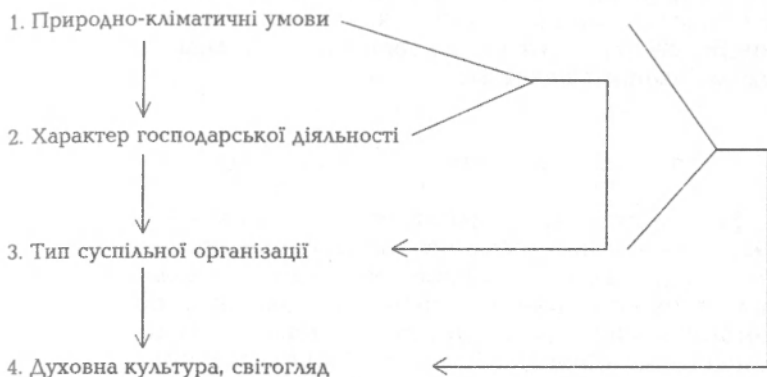
Таким чином, із початком епохи протонеоліту (й бореального кліматичного періоду) завершився перехід від плейстоцену до голоцену: зникли плейстоценові тварини, шпильковий ліс північної частини України змінився листяним, понизився загальний рівень вод. При цьому посилилась осідливість населення, глибока криза мезолітичного привласнюючого господарства спричинила до появи в південній частині нинішньої України (де природа змінилася, очевидно, особливо різко) відтворюючого господарства, а отже, й епохи протонеоліту. Протонеолітичні пам'ятки виникли на основі найрозвинутіших пам'яток південного мезоліту, співіснуючи з північними, які лишилися мезолітичними. З'явилася широтна (зональна) епохальна нерівномірність. Надалі протонеолітичні племена розвинулися в ранньонеолітичні, які стали сусідами одночасових, але ще мезолітичних за матеріально-культурною ознакою племен північних територій сучасної України.

II. Світогляд людини протонеоліту

Певну історичну епоху слід, мабуть, розглядати як своєрідний живий організм, компоненти якого не тільки пов'язані, а й послідовно зумовлюють один одного. Так, природно-кліматичні умови епохи протонеоліту обумовили саме той тип господарської діяльності, складовими якого стали, поруч із мисливством та збиральництвом, тваринництво і землеробство. У свою чергу, природа, клімат і характер господарської діяльності епохи протонеоліту були передумовами для розвитку саме такого типу суспільної організації, пов'язаного з виникненням сталої парної сім'ї, роду, племені, появою знаті та соціальної нерівності. Неважко припустити, що і світогляд людини протонеоліту, духовна культура людності протонеоліту мають

бути зумовлені, як невід'ємні складові компоненти історично-кліматичної епохи, згаданими трьома попередніми чинниками.

Отже, схематично зв'язки між компонентами будь-якої історично-кліматичної епохи можуть бути окреслені таким чином:



1. КУЛЬТ ЧУРИНГИ

Зрозуміло, що, з'ясовуючи певні риси світогляду людності протонеоліту, доречним буде звернутися, передусім, до матеріалізованих духовних пам'яток цього часу. Серед них чільне місце відведено культові чуринги. На території України знайдено рибоподібні піщовикові чуринги Кам'яної Могили (Кукрецька культура). Виявлено до 40 піщових чуринг завдовжки від 5 до 70 см на дні гrotів пагорба Кам'яної Могили, а також на своєрідних поличках, утворених у стелі внаслідок вивітрювання. Майже всі вони за своєю формою нагадують риб різних річкових порід і мають орнамент у вигляді лінійно-геометричних накреслень.

Відомі протонеолітичні чуринги і з Лепенського Виру (Сербія). Тут знайдено біля 40 скульптур овальної форми із пісковика, розмірами від 40 до 60 см. Часто-густо орнаментовані візерунком у вигляді овалів, спіралей, меандрів, ці скульптури поєднують у собі риси людини, риби та яйця. Крім того, у шарі II знайдено кістяні молотки, зроблені у вигляді стилізованої риби або такі, що мають на собі її зображення.

Риси риби та яйця наявні також у формі та орнаменті двох скульптурних голівок із поселення протонеолітичної натуфійської культури Ейнан (Близький Схід).

Чим же можна пояснити своєрідність форми протонеолітичних чуринг? Мабуть, чуринги часто мали форму риби та яйця у зв'язку з кризою мисливства в протонеоліті і, відповідно, різким зростанням ролі рибальства та збирання пташиних яєць.

В цілому ж культ чуринги у протонеоліті слід розглядати вже як пережиткове явище. Згодом ми побачимо, що саме з протонеоліту культ чуринги (як уявлення про нерозчленований Всесвіт) поступається зодіакові — моделі організованого розчленованого Всесвіту.

2. ФОРМУВАННЯ НАЙДАВНІШОЇ СИСТЕМИ СВІТОГЛЯДУ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ (КОСМІЧНА СТАДІЯ)

§1. Виникнення уявлень про два світи — світу живих і світу померлих. Комплекс вірувань, пов'язаних із звичаєм ініціації (посвячення). Топоніміка, атрибутика та зміст звичаю ініціації, правила ініціації та поведінка посвячуваного. Семантика образу Баби-Яги у казці. Міфологічні витоки (генеалогія) образу Баби-Яги. Поведінка посвячуваного у казці. Зміст наступного періоду до вступу в шлюб і моменту повернення.

Якими джерелами може скористатися дослідник, з'ясовуючи характерні риси світогляду людей протонеоліту? На жаль, ми не маємо записаних протонеолітичних міфів, цих світоглядних оповідань. Єдиний текст, що зберігає в собі численні міфологічні мотиви, відомий нам як народна чарівна казка, хоча, звичайно, вона є вже вторинним явищем після обряду та міфу, і народилася вона в людській свідомості значно пізніше. Та, як побачимо, казка не тільки містить у собі міфологічні залишки, релікти людської свідомості часів протонеоліту, а й часто базується на певній міфологічній основі.

Отже, звернемося до народної казки і подивимось на неї по-новому — як на схованку різного роду міфологічних таємниць.

З дитинства знайомі нам казки про Бабу-Ягу та Івана-царенка, що потрапляє до хатки на курячих ніжках. Перебування молодшої особи у Яги — невід'ємний епізод багатьох казок. І не завжди замислюємося ми над тим, хто така Яга, чому така надзвичайна розмова відбувається між нею та її гостем, чому хатинка стоїть на курячих ніжках, а Іван-царенко знає, як її розвернути тощо.

Ще раз уважно придивимось до казкового епізоду перебування героя у Яги. Ось декілька уривків, що ілюструють один і той самий сюжетний момент.

1. «Сжалился Иван-царевич над щукой, бросил ее в море, а сам пошел берегом за своим клубочком.

Долго ли, коротко ли — прикатился клубочек в лес, к избушке. *Стоит та избушка на курьих ножках, кругом себя поворачивается.* Говорит Иван-царевич:

— *Избушка, избушка, повернись к лесу задом, ко мне передом.*

Избушка по его слову повернулась к лесу задом, а к нему передом. Вошел Иван-царевич в избушку и видит: лежит на печи *Баба-Яга, костяная нога.* Увидела она царевича и говорит:

— Зачем ко мне пожаловал, добрый молодец? Волей или неволей?

— Ах Баба-Яга, костяная нога, *ты бы меня накормила прежде, напоила да в бане выпарила, тогда бы и выпрашивала!*

— И то правда! — отвечает Баба-Яга.

Накормила она Ивана-царевича, напоила, в бане выпарила, а царевич рассказал ей, что он ищет жену свою, Василису Премудрую.

— Знаю, знаю, — говорит Баба-Яга. — Она теперь у злодея Кощея Бессмертного. Трудно будет ее достать, нелегко с Кощеем сладить: его ни стрелой, ни пулей не убьешь. Потому он никого не боится.

— Да есть ли где его смерть?

— Его смерть — на конце иглы, та игла — в яйце, то яйцо — в утке, та утка — в зайце, тот заяц — в кованом ларце, а тот ларец — на вершине старого дуба. А дуб тот в дремучем лесу растет.

Рассказала Баба-Яга Ивану-царевичу, как к тому дубу пробаться. Поблагодарил ее царевич и пошел».

(Російська народна казка «Царевна-лягушка»).

2. «От так і зайшов уже аж у тридесяте царство. Аж *стоїть хатка на курячий ніжці*, очеретом підперта, а то б розвалилася... Він увійшов у ту хатку — аж на печі *лежить Баба-Яга — кістяна нога, ноги на піч відкидала, голову на комин поклала.*

— Здоров був, Іване-царенку! Чи по волі, чи по неволі? Чи сам від кого ховаєшся, чи кого шукаєш?

— Ні, — каже, — бабусю, не ховаюся, а шукаю свою жінку любу — жабу зелену.

— Знаю, знаю! — каже Баба-Яга. — У мого братика за наймичку служить.

От він як узявся просити, щоб сказала, де її брат живе, вона й каже:

— Там на морі є острів, там його хата. Тільки гляди, щоб

тобі лишенька там не було: ти її як побачиш, то хапай швидше та й тікай з нею, не оглядаючись.

От він подякував Бабі-Язі, пішов».

(Українська народна казка «Царівна-жаба»).

3. «Пошла Марьюшка, а лес стал еще теснее. За ноги ее цепляет, за рукава хватает... Идет Марьюшка, идет и назад не оглянется.

Долго ли, коротко ли шла, башмаки железные износила, посох железный поломался, колпак железный порвала. Вышла на полянку, а на колях лошадиные черепа, каждый череп огнем горит.

Говорит Марьюшка:

— *Избушка, избушка, встань к лесу задом, а ко мне передом.*

Зашла Марьюшка в избушку и видит: сидит Баба-Яга, костяная нога, ноги из угла в угол, губы на грядке, а нос к потолку прирос. Сама хромая, а во рту один клык торчит. Увидела Баба-Яга Марьюшку, зашумела:

— Тьфу, тьфу, русским духом пахнет! Красная девушка, дело пытаешь аль от дела летаешь?

— Ищу, бабушка, Финиста — ясна сокола.

— Трудно, красавица, тебе будет его отыскать, да я помогу. Вот тебе серебряное донце, золотое веретенце, бери в руки, само прясть будет, потянется нитка не простая, а золотая.

— Спасибо тебе, бабушка».

(Російська народна казка «Финист — ясный сокол»).

Одне з перших питань, яке постає перед тим, хто замислюється над дивовижним змістом казок подібного типу, — хто така Яга, чому таким надзвичайним є її опис у казці, про що говорять нарочито підкреслені подробиці її зовнішнього вигляду?

Ноги із кута в куток, ніс у стелю вріс, губи на грядці, кістяна нога, — саме нога, а не ноги, — якась дивна однонога істота...

Загадковість опису Яги знімається, якщо припустити, як це й доведено сучасними вченими, що Баба-Яга — стародавня богиня смерті, божество смерті.

З чого це видно у казці? Зробимо перелік своєрідних значеннєвих штампів у казці, що визначають семантику цього міфологічного образу. Звичайно, наші міркування будуть мати багато в чому гіпотетичний характер.

1. Опис Яги — це опис мерця в «труні» («кістяна нога», «ніс у стелю вріс» та ін.).

2. Виклик «Фу, фу!» — позначка того, що запах живої істоти для мерця неприємний, не свій, чужий.

3. Репліка — прохання «Напоїла-нагодувала», — напевне, мова йде про чарівну, особливу їжу, яку вживали померлі на шляху до царства померлих. Знати їжу мерців — свого роду пароль для тих, хто з тих чи інших причин має намір опинитися та тому світі — в країні померлих.

4. Вміння розвернути хатинку («Избушка, избушка, повернись к лесу задом, ко мне передом!») — чергова демонстрація словесного міфологічного коду і знову ж таки перевірка міфологічного паролю.

5. Сліпота Яги або героя (деякі казки сповіщають про те, що герой або героїня — Яга — нічого не бачать, сліпі) — безперечні ознаки смерті.

6. Розрубання та оживлення Яги — казкове відтворення явища тимчасової смерті (див. — українська народна казка «Телесик»).

Таким чином, герой, що прямує до «іншого» світу в пошуках нареченої або нареченого, змушений опинитися на своєрідному кордоні між двома світами (світом живих та світом померлих) — в хатинці Баби-Яги, охоронця входу в царство померлих. Не дивно, що і місцеперебування Баби-Яги, як і її зовнішній вигляд, справляють, на перший погляд, загадкове враження.

Хатка стоїть на межі двох світів.



Цікаво, що в обряді хатка має форму тварини, у міфі часто зовсім немає ніякої хатки, є тільки тварина, або хатка має яскраво окреслені зооморфні риси (звідси — «курячі ніжки» у казці, яка певним чином відтворює та «зберігає» міф).

Але ж про який обряд ідеться? Ситуація в хатинці Баби-Яги може бути остаточно розшифрована, якщо взяти до уваги, що казка передає зміст одного з найголовніших і найдавніших оорядів далекої минувшини — обряду ініціації, або посвячення.

Що таке посвячення? Це обряд, який у давнину обов'язково проходив юнак років у тринадцять. Той, хто витримав

і здійснив необхідні обрядові дії, одразу вводився у родове об'єднання, ставав повноправним його членом і отримував право вступу до шлюбу. Слід, проте, зазначити, що обряд посвячення мусить бути розглянутий не просто як віковий перехід з однієї вікової ланки (дитячої, юнацької) до іншої (дорослої). Посвячення здавна сприймалося як перехід у цілому, перехід всеосяжний, що охоплював собою всі важливі сфери людського буття і діяльності (суспільні відносини, побут, релігійні та ритуальні знання, культи, господарські роботи тощо), а також передбачав обізнання у сфері неземній — у сфері потойбічного життя.

Припускалося, що хлопчик під час виконання обряду вмирав і потім знову воскресав, оживав уже новою людиною. Це — так зване явище тимчасової смерті. Смерть і воскресіння викликалися діями, що зображали поглинення, пожирання хлопчика твариною — чудовиськом. Він немовби поглинався цією твариною і, пробувши деякий час у шлунку чудовиська, повертався, тобто вихаркувався або вивергався. Для здійснення цього обряду іноді будувалися спеціальні хатки або курені, які мали форму тварини, причому двері являли собою пащу. В обряді посвячуваній немовби спускався в царину смерті через хатку. Звідси казкова хатка — це своєрідний прохід у царство померлих («інший світ»). Обряд посвячення завжди виконувався в глибині лісу, в суворій таємниці і супроводжувався, як правило, тілесним катуванням та пошкодженням (відрубанням пальця, вибиванням деяких зубів та ін. — знаками-імітаціями тимчасової смерті).

Так хлопчик проходив сувору школу життя. Його вчили навичок полювання, йому розкривали таємниці релігійного характеру, історичні відомості, правила і вимоги побуту. Він проходив школу мисливця і члена суспільства, школу пісень, танців і всього того, що здавалося необхідним у житті.

Причому посвячуваний немовби йшов на смерть і був цілком переконаний, що він помер і вже потім воскрес. Умиранню та воскресінню в обряді посвячення приписували набуття магічних властивостей. Тепер зрозумілим стає засвідчення в казці явище тимчасової смерті — через нього посвячуваний, вважалося, переймав магічну силу і відкривав для себе таємницю дивного співіснування двох світів — світу живих та світу померлих. Виходило, що знати щось про тутешнє життя можна лише тоді, коли все знаєш про смерть. Так, напевне, міркували наші далекі предки.

Враховуючи це, зрозумілою стає і поведінка героя, сказати б, посвячуваного у казці. Ним повинен бути знавець «іншого світу», тобто особа, яка пройшла обряд посвячення і довела

свою спроможність розумітися на правилах ініціації. Нагадаємо, що у хатинці герой, як правило, отримує від Яги якісь чарівні предмети. За що ж Яга нагороджує його? Як бачимо з казки — за те, що герой пройшов надійну перевірку, витримав випробування в ситуації з Ягою-мерцем:

- а) доводить, що знає замовляння (вміє розвернути хатинку);
- б) не лякається їжі Яги (їжі мерця), навпаки — сам її вимагає;
- в) в деяких казках герой проходив випробування сном (стан сну ототожнюється з перебуванням в «іншому світі», в країні смерті), згадайте — «спати положила».

Отже, герой знає, як поводити себе у Яги, він магічно озброєний, здатен продемонструвати свою обізнаність у таємничих питаннях життя та смерті — ось чому Яга вирішує пропустити його у світ померлих і навіть розповідає, як знищити його володаря — Кощея або його казкового еквівалента.

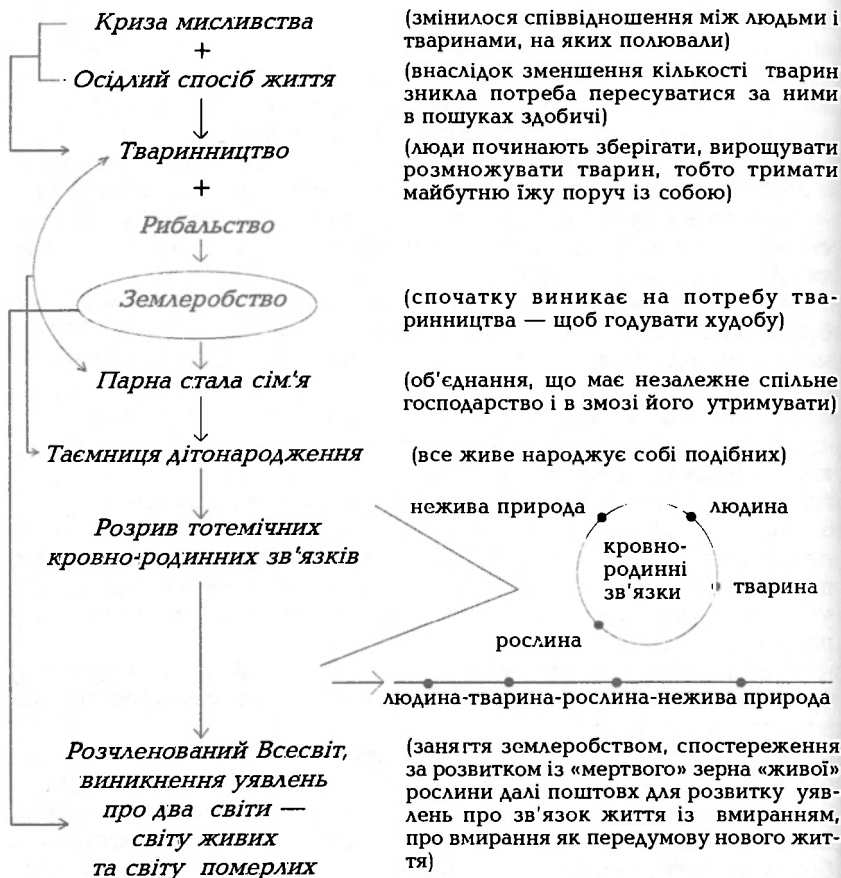
Таким чином, ми переконалися, що в даному випадку казка відображає сформовані у людській свідомості *уявлення про існування двох світів — світу живих та світу померлих*.

Але чи не буде помилкою відносити формування уявлень про два світи саме до часів протонеоліту? Спробуємо довести, що ми не помиляємось. І почнемо від самого «кореня» — від усвідомлення характеру господарства і суспільних відносин у протонеоліті.

Запропонована схема ілюструє можливий варіант думки й окреслює відповідні зв'язки між смисловими елементами наведених міркувань (с.46).

Наш аналіз був би неповним, якби ми обминули ще одне питання, а саме: чому казка весь час підкреслює, що Баба-Яга — істота з однією ногою, та й то з кістяною? Взагалі, чи можна простежити якусь закономірність, спостерігаючи одноногих божеств у міфологічних сюжетах? На сьогодні вченими вже з'ясовані міфологічні витоки казкового образу Баби-Яги. Генезис Яги, як доведено, є ланцюжком поступових перетворень, починаючи від зооморфної істоти і закінчуючи «олюдненим» божеством. Відтворені окремі етапи антропоморфізації змії (як виявляється, далекого предка тієї ж самої Баби-Яги) як міфологічної істоти:

- 1) змія (первісна стадія);
- 2) людська істота із зміїним хвостом (стадія Еріхтонія);
- 3) одноноге божество;
- 4) кульгаве божество (стадія Гефеста);
- 5) божество, що має гандж у нозі (стадія Едіпа);
- 6) божество «олюднене», про кульгання якого говорить тільки міф або ритуал (стадія Зевса).



Отже, Баба-Яга як одноноге божество має свою давню історію, і витoki цього образу слід, напевне, шукати з часів палеоліту, коли ми вже зустрічаємось не тільки із зображенням змії, а й спостерігаємо чуринги у вигляді жіночих статуеток із зміїним хвостом замість ніг. Згадаємо також мезолітичні чуринги, деякі з яких мають зображення змії або ж вони орнаментовані змієподібним візерунком. Взагалі ж, у міфології існує одне незаперечне правило: «Якщо міф розповідає, що у божества не все гаразд із ногами, то шукайте змію!» Недарма деякі казки сповіщають про те, що Баба-Яга однонога («лежить Баба-Яга, одна нога»), в інших замість Баби-Яги в аналогічній ситуації (ситуації перевірки на знання обрядових дій і

правил ініціації) діє її міфологічний прашур, який так просто і зветься — Змія. *Пор.* епізод з української народної казки «Телесик», де під Яги є пізнішим дублікатом моменту «поглинення», «з'їдання» посвячуваного:

«...Змія бачить, що нічого не вдіє, та й пішла до коваля.

— Ковалю, ковалю! Скуй мені такий тоненький голосок, як у Телесикової матері.

Коваль і скував. Вона пішла до бережка й стала кликати:

— Телесику, Телесику!

Приплинь, приплинь до бережка!

Дам я тобі їсти й пити!

А він думав, що то мати:

— Ближче, ближче, човнику, до бережка, — то ж мені матінка їсти принесла!

Та й приплив до бережка. А змія його мерщій ухопила з човна та й понесла до своєї хати.

Приносить до хати:

— Зміючко Оленко, відчини!

Оленка й відчинила; змія ввійшла в хату.

— Зміючко Оленко, натопи *під* так, щоб аж каміння розпалося, та *спечи* мені Телесика, а я під у гостей покличу, та будемо гуляти.

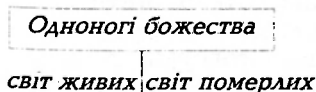
Та й *полетіла* кликати гостей».

Не одразу нога Баби-Яги отримала й ознаку «кістяна». Просто серед інших прикмет («дерев'яна», наприклад) назва «кістяна» найбільш відповідала провідній ідеї Яги як мерця.

Таким чином, *Баба-Яга* — *представник царства померлих, охоронець входу в інший світ*.

А, отже, тепер стає зрозумілою її одноногість. Скоріш за все, образ одноногих і одноруких істот міг виникнути в результаті поділу навпіл нормальних антропоморфних істот. Цей образ входить до кола уявлень, згідно з якими в царстві померлих живуть половинки речей: половинне сонце, половинний місяць, половинні людські істоти.

Крім того, Баба-Яга, що розмістилася на межі двох світів, стає немовби інтелектуальним володарем, знавцем обох світів, тобто їй підвладною є цілісна картина світу, знання механізмів і закономірностей його існування:



(Отже, одна нога «тут» — у світі живих, інша «там» — в країні померлих, в «іншому» світі)

Пізнання цілісного світу

Інакше кажучи, образ Баби-Яги у казці (як істоти, додамо, жіночої статі) продовжує виконувати *гносеологічну* (тобто пізнавальну) *функцію*, продовжуючи цю традицію (але вже звичайно, на якісно іншому змістовому рівні) від часів пізнього палеоліту та мезоліту, коли провідною функцією жіночих зображень і жіночих знаків на чурингах виступала так само гносеологічна.

По-новому тепер сприймається і сам обряд ініціації. Він може бути розтлумачений не тільки як бездоганна школа життя, але й взагалі як нове життя, як переродження, як дієвий засіб усвідомлення і розуміння цілісної картини світу.

Отже, *Баба-Яга* — це, *перш за все, образ пізнання світу, складові якого (світ живих та світ померлих) починають розрізнятися, як ми це спробували довести, саме з епохи протонеоліту, коли формується найдавніша система світогляду сучасної людини.*

Знання обряду посвячення і можливої подальшої долі посвячуваного допомагають і надалі легко орієнтуватися у сюжетних поворотах народної чарівної казки. Приміром, не завжди зрозумілими є казкові ситуації «жінки на весіллі свого чоловіка» або ж зворотної — «чоловіка на весіллі своєї жінки», як про це читаємо, наприклад, наприкінці відомої української казки «Яйце-райце».

«Ото тоді та дівчина, що була рибою, й каже тому парубкові, що був річкою: «Тепер ми вже не біймось! Ходімо до твоєї господи, то ти підеш у хату та гляди: усіх поцілуєш, тільки дядькової дитини не цілуй, бо як поцілуєш ту дитину, то забудеш за мене. А я наймусь у цім селі до кого-небудь».

Ото він прийшов у хату, з усіма поздоровкався та й думає собі: «Як же мені не поздоровкатися з дядьковою дитиною? Так вони подумують щось погане про мене».

Поцілував і дитину дядькову. Як поцілував, — так і забув за ту дівчину.

Ото побув він дома півроку та й задумав женитися. Йому нарадили одну гарну дівчину, щоб він її брав, а він за ту й забув, що його вирятувала від змії, з іншою заручився.

От перед весіллям, так увечері, кличуть на шишки молодичь. Прикикали й ту дівчину, що він з нею тікав, — хоч її ніхто й не знав, що вона за одна. Стали бгати шишки; та дівчина зліпила з тіста голуба й голубку та й пустила додолу, а вони й стали живі. Голубка й почала говорити до голуба:

— А ти забув, як я за тебе луг викорчувала й там пшеницю посіяла, а з тієї пшениці спекла паляницю, щоб ти до змії відніс?

А голуб каже:

— Забув, забув!

Потім знов голубка каже:

— А ти забув, як я за тебе гору розкопувала й туди Дніпро пустила, щоб байдаки ходили до комор і щоб пшеницю ти продав на байдаки?

А голуб каже:

— Забув, забув!

Потім знов голубка каже:

— А ти забув, як ми ходили вдвох за золотим зайцем? Ти й за мене забув?

А голуб каже:

— Забув, забув!

Тоді парубок і згадав за ту дівчину — за цю-таки саму, що голуби поробила, — та другу покинув, а з цією оженився. І тепер живе так добре!»

Цей епізод і функції дійових осіб у ньому можна пояснити лише в тому випадку, коли відомо, яка насправді могла бути подальша доля того, хто пройшов обряд посвячення. А вона могла складатися по-різному. По-перше, посвячений міг залишитися жити тут, у хатинці, де й проходив обряд; по-друге, міг одразу повернутися у рідний дім, у сім'ю, де згодом одружувався; і, нарешті, міг перейти жити у так званий великий чоловічий будинок, що спеціально споруджувався у лісі для тих чоловіків, які пройшли обряд посвячення і вирішили жити «комуною»: разом полювати, порівну ділити здобич, вести спільне господарство тощо.

Народна казка якраз розповідає про третій можливий варіант існування посвяченого і залишає опис такого великого дому, де живуть чоловіки, яких практично немає вдома — вони тижнями можуть перебувати на полюванні:

«Иван, купеческий сын, долгое время бродил по лесу, питаясь ягодами да кореньями, наконец выбрался на прекрасную равнину и на той равнине увидал дом.

Вошел в комнаты, ходил, ходил — *нет никого*, везде пусто; только в одной комнате *стол накрыт* на три прибора; на тарелках лежат три хлеба, перед каждым прибором по бутылке с вином поставлено».

(Російська народна казка «Чудесная рубашка»).

Або ж:

«От зайшли вони в такий *великий ліс*, коли бачать — в лісі стоїть *хатка*. Увійшли — *нікого нема*. Котигорошко й каже:

— Отут ми й заночуємо».

(Українська народна казка «Котигорошко»).

Мотиви великого будинку у лісі, накритого столу в ньому,

підкресленої відсутності хазяїв цієї оселі («нікого нема») — головні казкові прикмети чоловічого дому.

Але ж хто господарює в цьому домі, хто ж та особа, що накриває стіл за відсутності прямих хазяїв? Так ми знайомимося із так званою «сестрицею» з казки, якій, як виняток, дозволялося жити в чоловічому домі:

«Стали богатыри в том лесу жить, построили себе *избушку*, сделали тележку, добыли ружье и зачали за перелетной птицей *охотиться*. Марко Бегун тележку возит, а Иван Голый сидит в тележке да птиц стреляет: так дичиною круглый год и питались.

Скучно им показалось, и выдумали они украсть где-нибудь девку от отца, от матери; поехали к одному священнику и стали просить милостыньку. Поповна вынесла им хлеба и только подошла к тележке, как Иван Голый ухватил ее за руки, посадил рядом с собой, а Марко Бегун во всю прыть побежал. И через минуту очутились они дома в своей *избушке*.

— Будь ты, девица, нам *сестрицею*, *готовь нам обедать и ужинать, да за хозяйством присматривай*.

Жили они втроем тихо и мирно, на судьбу не жаловались.

Раз как-то отправились богатыри *на охоту, целую неделю домой не бывали...*»

(Російська народна казка «Безногий и безрукий богатыри»).

Становище «сестриці» в чоловічому домі вважалося дуже почесним, так що родичі здебільшого самі намагалися запродати свою доньку на проживання в ньому: «сестриця» мала окреме приміщення із правом входу туди чоловіків тільки за її бажанням; слідкуючи за порядком у домі й ведучи господарство, вона часто отримувала від своїх братів дорогі подарунки, предмети розкоші тощо.

Жінки лише тимчасово перебували в чоловічому домі, після того вступали до шлюбу. Все, що відбувалося у чоловічому будинку, для жінок було суворою таємницею. І справді, тут зберігалися святині племені, здійснювалися ритуальні танці тощо. Але ж для «сестриці» таємниць не було. Тому дівчина обов'язково проходила в чоловічому домі обряд посвячення (її, яка знала таємниці роду, так просто не можна було відпускати). Вважалося, що посвячення гарантувало таємницю дому.

Ось чому деякі казки сповіщають про те, що «сестриця» раптом помирає (явище тимчасової смерті в обряді посвячення) і так само раптом оживає і незабаром вступає до шлюбу.

Що ж до шлюбу, то можливими були дві його стадії: один — вільний, у «великому домі», шлюб тимчасовий і груповий; другий — після повернення додому, шлюб постійний, із якого утворюється парна сім'я.

Тепер зрозумілою стає поведінка героя із казки «Яйце-райце»: повернувшись додому, він намагається себе так і повести (тобто завести сталу сім'ю), проте покинута жінка «звідти» (із чоловічого дому, із дому, де відбувалися метаморфози життя та смерті) нагадує про себе, і герой одружується з першою.

Яким же герой повертався у рідний дім? Його зовнішній вигляд, на перший погляд, справляв дивне враження — він повертався невмивакою, замазурою (*див.* російську народну казку «*Неумойка*»). Та все пояснюється досить просто: невмивання було пов'язане із сліпотою, з тим, що героя начебто не можуть побачити, тобто із перебуванням у країні смерті. Додамо, що в обряді невмивання пов'язувалось із намазуванням в чорний або білий колір (тобто сажу або глину), що слугувало образними символами тимчасової смерті і перебування в країні померлих.

Крім того, герой повертався повним «незнайкою» (*пор.* — відгомін цих уявлень у російській народній назві «*Незнайка*»). Але і на це були свої причини. Річ у тому, що правила ініціації змушували, щоб посвячуваний в момент повернення «забув» своє ім'я, своїх батьків, свою оселю. І це знову ж таки тісно пов'язане із змістом обряду ініціації: посвячуваний повинен був пам'ятати, що він — нова, інша, перенароджена людина, та, що померла і знову воскресла, — людина з другим ім'ям (звідси — «ініціації» — від *лат.* *initialis* — «початковий»).

В цілому ж, підсумовуючи, зазначимо, що мотиви великого дому, накритого столу в ньому, мисливців, сестрички, красуні у труні, красуні у чудовому садку або палаці, невмиваки, незнайки, чоловіка на весіллі жінки, жінки на весіллі чоловіка пов'язані із звичаєм ініціації і являють собою розповідь про подальше життя посвячуваного.

Звичайно, обряд ініціації існував, напевне, ще з часів палеоліту, виконуючи своє призначення школи життя і охоронця та зберігача релігійних таємниць, проте в протонеоліті він набув якісно нових рис і отримав нове смислове навантаження.

§2. Перші культи творення. Усвідомлення таємниці дітонародження. Все живе породжує собі подібних.

Ми вже звернули увагу на те, що в протонеоліті в умовах сталої парної сім'ї та селекційної діяльності скотарів можливим стало усвідомлення справжньої причини дітонародження. Первісні уявлення про походження людей із частини тотему замінюються тепер уявленнями про народження людей самими людьми, тварин — самими тваринами, рослин — рослинами і т.ін. Все живе породжує собі подібних — це було

справжнім відкриттям у людській свідомості тих часів. Справді, знайоме «коло» кровно-родинних зв'язків, що базувалося на ідеї «тотемічної» єдності всього живого та ідеї загального, «вічного» тотемного першопредка, розривається і перетворюється на ланцюжок із окремих живих та неживих об'єктів природи, що породжують, незалежно від першопредка та «зародків душ», собі подібних:

Пор.:



Відкриття справжньої таємниці дітонародження виявилось для людей протонеоліту такою важливою і життєво необхідною ідеєю, що наштовхнуло їх на створення перших культів творення. І це знайшло своє відображення в мистецтві. На сьогодні знайдено кілька зображень статуарних груп, які є виробами різних культур світу. Це і зображення шлюбної пари (чоловіка і жінки, що обнімаються) із протонеолітичного на-туфійського поселення Айн Сахра (Близький Схід); і дві статуарні групи із чоловіка, жінки, які стоять поряд, божественної пари священного шлюбу (у вигляді бика та жінки, бика та корови) із безкерамічного неоліту Чатал-Гуюку (Мала Азія, територія сучасної Туреччини).

Знахідки останнього типу можна вважати, непевне, прообразами загальновідомого грецького міфу про шлюб Зевса-бика та Європи.

§3. Рита («закон») як гармонія організованого Всесвіту. Розвиток уявлень про первісний хаос та про світове яйце як символ порядку, світоустрою. Початкова символіка чисел. Змій як символ хаосу, руйнування. Реконструкція міфу про світо-

ве яйце. Комплекс уявлень про потойбічний світ, про мандрування до «іншого світу». Два світи померлих. Триєдина світобудова.

Отже, тепер вже є підстави говорити про появу певних рис у світогляді людей протонеоліту. Серед них назвемо вже окреслені — уявлення про наявність двох світів (світу живих та світу померлих) та відкриття таємниці дітонародження. Але всі вони — невід'ємні складові цілої світоглядної системи, яку стисло можна назвати *космічною стадією світогляду* людства.

І справді, поява землеробства, тваринництва (інакше — відтворюючого господарства), необхідність орієнтації за рухом сонця і сузір'їв як наслідок організації землеробської справи і розведення тварин призвели до кардинальних змін у світогляді людей протонеоліту.

В уяві людей протонеоліту тепер вже чітко вимальовуються два послідовні стани Всесвіту:

первісний хаос — ніщо, небуття, руйнування, невпорядкованість

і космос, «закон» (рита) — порядок, організація, упорядкування, устрій життя.

Людство приходить до думки про те, що світ членується, світ певним чином збудований, його частини входять у гармонійне співвідношення і окреслюють собою існуючі закономірності будови і розвитку.

Поява уявлень про прообрази майбутнього організованого світу відбивається у міфах та казках про *космічне яйце*, з якого виникає світ.

До давньої міфологічної традиції належить уявлення про боротьбу *змія* — символу хаосу, руйнування, смерті і *яйця* — символу життя, організації, устрою, відтворення.

Людська уява окреслює образ *світового змій* — символу Всесвіту, що обгорнув планету кільцем та чекає кінця світу, щоб прогинути її.



Яйце у міфологічній свідомості виступає як модель певної організації, символом чотирьох елементів світобудови:

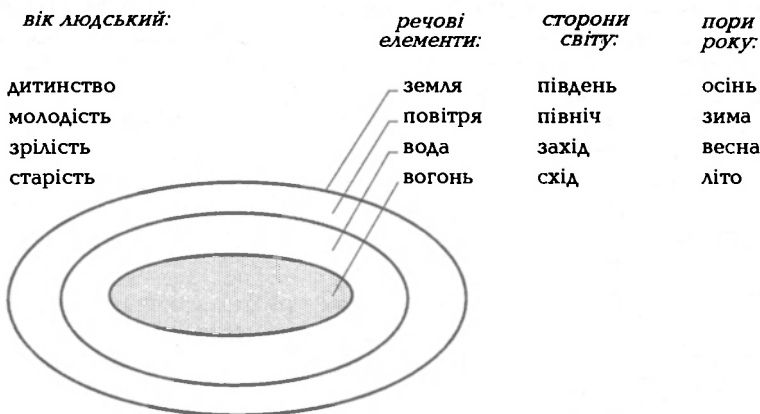
шкаралупа = земля;

мембрана = повітря, повітряний прошарок;

білок = вода;

жовток = вогонь.

Чотириелементність (так, очевидно, представлена у структурі яйця) наявна у всьому, є своєрідним законом організації всього існуючого на цьому світі (звідси «4» — «земне» число, на відміну од «3» — «божественного»);



Таким чином, у міфологічній свідомості часів протонеоліту виразно окреслені уявлення про первісний хаос та про світове яйце як символ порядку, світоустрою. Більше того, культ чуринги, характерний для попередніх епох, поступається тепер кардинально новому розумінню взаємозв'язків у природі та суспільстві — розвинутій моделі організованого розчленованого Всесвіту. Ця модель стала одним із проявів уявлень про універсальні закономірності існування природи й суспільства, відомі звичайно під назвою «універсального закону» або «закону універсального кругообігу». «Закон» найкраще досліджений на прикладі давньоіндійського «рити». Поняття «кола рити» загалом об'єднували перш за все: закон, звичай, порядок; територію, яка підлягала законові; людей (суспільство), підпорядкованих законові; час дії закону (початком часу вважали найвище свято рити — весняний Новий рік, що водночас символізувало й відродження світу); Всесвіт, який підлягає дії закону та однією з геоцентричних моделей якого був зодіак. За «універсальним законом» все, що відбувалося в суспільстві й природі, почало сприйматися як космос («порядок»). Така ідея не

могла не з'явитися поза розвинутою системою світогляду, під якою слід розуміти цілісну систему поглядів на Всесвіт і суспільство, закономірності їхньої будови та розвитку, роль окремої людини в житті природи та людства, на минуле, сучасне й перспективи майбутнього. Часом виникнення розвинутої системи світогляду давніх індоевропейців і семітів став протонеоліт.

Адже саме тоді сформувалися не лише сучасна структура людства, а й розвинуте виробництво (система трудової діяльності, домашнє виробництво, відтворююче господарство, система транспорту тощо), сучасний клімат і, можливо, сучасна картина неба. Визначення часу прильоту птахів із вирію, руху риби до нерестилищ, орієнтація у відкритому просторі на воді та суші, заняття замлеробством могли ґрунтуватися лише *на врахуванні закономірностей руху небесних світил*. І тільки з протонеоліту в мистецтві з'явилися виразні найдавніші астрально-космічні символи.

Безперечним документом, який ілюструє зазначену систему поглядів, є знову ж таки народна казка, яка старанно зберігає для нащадків найважливіші компоненти міфологічного світогляду тих далеких часів.

Давня слов'янська версія міфу про світове яйце знайшла своє яскраве вираження, передусім, у російських народних казках про три царства. Отже, звернемося до реконструкції цього міфу, пам'ятаючи, що кожна із казок мимоволі вносить дещо нове у розуміння його змісту.

РЕКОНСТРУКЦІЯ МІФУ ПРО СВІТОВЕ ЯЙЦЕ

У найзагальнішому вигляді суть казок про світове яйце зводиться до наступного. Герої вирушають на пошук трьох царівен, що зникли; по черзі варять обід; переслідуючи «мужичка з ноготок, борода з локоток», приходять до отвору, що веде під землю. Один із героїв по мотузці спускається під землю і поспідовно заходить у три царства (або три дома) — мідне, срібне і золоте; в кожному з них героя зустрічає дівчина, яка попереджає про небезпеку, що надоводить від змія (як правило, трьох-, шести-, дев'ятиголового), який повинен прилетіти; прилітає перший, потім другий і, нарешті, третій змій; в результаті боротьби з ними кожного разу перемагає герой, який визволяє царівен. Коли герой збирається піднятися з ними на землю, то при цьому він згортає кожне з трьох царств у яйце (мідне, срібне, золоте), що дала йому кожна із трьох царівен. Супутники героя, що залишилися на поверхні землі, витягають мотузкою всіх трьох царівен, але підступно переривають її, коли по ній

лізе герой. В результаті мандрівок підземним царством герой знаходить велике дерево (як правило, дуб), визволяє пташок, що сидять на гілках дерева, за що їх мати (частіше всього орел) виносить героя із підземного царства на землю, де він послідовно кидає кожне із трьох яєць, які розгортаються у відповідне царство. Завершенням казки, як правило, є шлюб героя і царівни золотого царства.

1. Роль яйця в утворенні Всесвіту (трьох царств)

В казках подібного типу мотив ролі яйця в утворенні організованого Всесвіту реалізується в епізоді з киданням трьох яєць і розгортанням кожного з них в особливе царство.

Зворотна процедура, коли в тридесятому царстві три царства згортаються у три яйця, може бути інтерпретована як вказівка на те, що всі частини Всесвіту — із хаосу.

Ось як казка представляє обидва моменти:

«Убивши зверя, царевич вярнувся, набрав всех трех сестер с сабою, штоб вывести их на етат свет; бо все яго любилы і не хатели з им растацца. Кажная из их из *свайго дварца зрабила яичко* (бо были валшебницы); *яго научили, як из яичка зрабить дварец, и наабарот*, адала яму яички и пашли к таму месту, где треба было падымацца на сей свет».

«Звярнуло с павночи. Царевич встав, пашов за горад на поле, *выняв из кармана тыя яички, што дали яму невесты, и, як научили яго, зделав из их три дварцы*; вашов, набрав у каждом их платья, вышав, *звярнув тые дварцы в яички и пашов дамов*».

(Російська народна казка «Норка-зверь» // Афанасьев А. Н. Народные русские сказки, № 132).

«Королевна возрадовалась, стала домой собираться, *вышла на широкий двор, махнула красным платочком — золотое царство в яичко скаталось*; взяла то яичко, положила в карман и пошла с Зорькою-богатырем за своими сестрицами. *Те то же самое сделали: скатали свои царства в яички, забрали с собой и отправились к провалу*. Вечорка и Полуночка выгнали своего брата и трех королевен на белый свет. Приезжают они все вместе в свое государство; *королевы покатали в чистом поле своими яичками — тотчас явились три царства: медное, серебряное, золотое*. Король так обрадовался, что и рассказать нельзя; тотчас обвенчал Зорьку, Вечорку и Полуночку на своих дочерях, а по смерти сделал Зорьку своим наследником».

(Російська народна казка «Зорька, Вечорка и Полуночка» // Там само, № 140).

«Иван-царевич встретил их великолепно и простил братьям своим их вину; потом назначил Василию-царевичу в супруги

серебряного государства царевну Елену, а Федору-царевичу медного государства царевну Земиру, а себе взял золотого государства царевну Плениру и отдал братьям серебряное и медное яйца, скрывающие и в себе оные государства. На другой день совершен был брак всех трех братьев, к великой радости подданных. И так обладали они своими подданными и всеми государствами, которые были поставлены на одном море».

(Російська народна казка // Там само, № 559).

Які ж моменти у казках зазначеного типу свідчать про наявність у казці певної космологічної картини із зображенням різних світів та зв'язків між ними?

По-перше, у казці мова іде не про горизонтальне (одне попереду іншого), а про вертикальне (одне під-над іншим) розміщення царств. У казках наведеного типу ми зустрічаємо вказівки на *вертикальний вимір* простору. Як відомо, *царство* або *дім* у цьому типі казок перебуває у відношенні вільного чередування або дублювання (звідси — золоте царство або золотий дім, срібне... і т.д.). Тому значущими є згадки про двоповерховість дому у тридесятому царстві (не виключено, що в архетипі мова йшла про двоповерховість або триповерховість тридесятого царства, коли наявні його частини були розташовані саме одна під одною).

По-друге, тридесяте царство об'єднує в собі риси не тільки *нижнього*, підземного, а й *верхнього*, небесного царства. В усякому разі, саме таким є порядок речей на початку казкового дійства: герой не тільки спускається *під землю*, у підземне царство, на той світ через отвір, дірку, яму, печеру тощо, а й піднімається *вгору* за допомогою ланцюгів, драбини і т.п.

Наведемо декілька прикладів:

«Королевич паехал и рассказав ащцу свайму все и прасив яго, штоб ен вялев звить кожаный канат такой довгий, штоб достав до таго свету. Атец вялев. Як зрабили канат, царевич, забравши свайх братьев, набравши слуг и всяго, што треба было на целый год, паехал туда, где зверь пашов пад камень. Приехавши, яны пастроили там дварец и стали жить. Пригатовились; меньший брат и кажа старшим: «Ну, братцы, хто подымя сей камень?» Ни один и з места не двинул, а ен як хватив, дак камень далеко палятев, а був вяликий-вяликий — з гору. Кинувши камень, ен изнова каже братам: «Ну, братцы, прощайтя; отпускайтя мяне на той свет, а самы не адходятя ад сяго места, и як только закалышицца канат. — тащитя». Браты апустили яго».

(«Норка-зверь» // Там само, № 132).

«По тому следу добрались братья до глубокого провала. Зорька пошел в лес, надрал лыков, свил веревку и велел спустить себя под землю. Вечорка и Полуночка спустили его под землю. Очутился он на том свете, отвязался от цепи и пошел куда глаза глядят».

(«Зорька, Вечорка и Полуночка» // Там само, № 140).

«Погостили они недолгое время и получили от короля в подарок волшебный шар, который покатали перед собою — доехали до высочайшей горы, где и остановились. Крутизна горы была столь высока, что на нее взглянуть им никак было не можно.

После того Иван-царевич нашел скважину, где попались ему на руки и на ноги железные когти, помощью коих взошел он на самый верх горы. Уставши, сел он под дуб для отдохновения, и лишь только снял с себя когти — вдруг оные исчезли. Вставши, увидел он вдали палатку, сделанную из самого тонкого батисту, на коем изображалось медное государство, а на верху оной палатки поставлен был шар медный».

Інколи у казці мотиви ями та гори контамінуються, поєднуються, і яма опиняється зверху на горі. Таким чином, як бачимо, з протонеоліту уявлення про тридесяте царство (світ померлих) набуває нових характерних ознак: у світі померлих розрізняються ще два світи — нижній (підземне царство) і верхній (небесне царство).

Із інших деталей, які є суттєвими у зв'язку з мотивом яйця як началом Всесвіту, слід підкреслити *розколювання яйця та золотий колір яйця* у цілому.

Сонце ототожнюється із жовтком світового яйця, із золотим зародком.

Вкрай вироджений варіант цих уявлень знаходимо у відомій дитячій казці про курочку, що знесла золоте яєчко, і мишку, яка його розколола. І справді, про що ж йдеться в цій казці? Чому, справді, яєчко від курки — золоте, чому нікому не вдається його розбити («баба біла — не розбила», «дід бив — не розбив»), а миша робить це запросто («бігла, хвостиком зачепила, яєчко впало та й розбилось»), чому, нарешті, розбите яйце сприймається всіма персонажами мов непоправне лихо («дід плаче, баба плаче», «онука удавилась», «піп всі книги знищив» і т.д.), як, без перебільшення, справжній кінець світу?

На всі ці питання важко знайти вірну відповідь, якщо розмірковувати тільки в межах зазначеної казкою сюжетної схеми, тобто в поданій читачеві (слухачеві) для розгляду системі координат: чи то в межах казкового художнього простору або його розширення (курка була чарівною, миша — справжній чаклун), чи то на суто побутовому рівні (курка знесла яєчко із

чистого золота), чи то рівні морально-етичному (миша виявилась злою істотою) і т.п. Щоб наблизитися до істини, варто вирватись із наявної змістової системи координат і побачити, що відповідь лежить поза нею, зовсім в іншій смисловій системі. Виявляється, слід звернутися до з'ясування характерних моментів у природно-кліматичній і господарській сферах часів протонеоліту, пригадати, що у людства в той час з'явилася потреба в орієнтації за рухом Сонця на небосхилі, за визначенням сприятливих для господарської діяльності пір року, а це стало можливим лише за умови усвідомлення дії світового «закона», рити. Якщо ж припустити до того ж, що Сонце вважалося «оком» рити, яка в даному разі є уособленням зодіакальної моделі (що дає змогу розрізняти рік і чотири пори року в ньому), то стає зрозумілим, про який природний «катаклізм» ідеться в казці про курочку рябу. Золоте яєчко — це, напевне, і є Сонце, «око» рити, з яким пов'язане життя, багатство, добробут, щастя, процвітання; розбите яєчко є символом нещастя, занепаду, смерті всього живого.

Проте семантика розколотого яйця у казці виявляється не такою вже простою та однозначною. Адже розбити яйце — не просто зруйнувати на той час занепалий, дисгармонійний, грішний світ. Розбити яйце — значить, зруйнувавши старий світ, створити новий, який би вигідно різнився своєю досконалістю. За казкою, «катаклізм», «кінець світу» все ж таки стався, тому фінал казкового дійства красномовно свідчить про те, що вже, напевне, з часів протонеоліту люди почали усвідомлювати роль і значення космічних катаклізмів, віддавати належне певним закономірностям і періодичності природних, соціальних та космічних фаз розвитку у Всесвіті і, зокрема, на Землі.

2. Зв'язок яйця із первозданим хаотичним началом як місцем його перебування

Таким началом слід вважати воду і — ширше — стихію підземного царства як область, що не є організованою за принципами гармонії, які вже були введені у Всесвіт загалом і, зокрема, в небесне і земне царства.

Порівняйте мотив яйця у воді, на морі:

«Царевич обрадел, достал яйцо; пошел, доходит до моря, стал мыть яичко, да и ронил в воду. Как достать из моря? Безмерна глубь!.. Вдруг море встрепенулось и щука принесла ему яйцо».

(Афанасьев А. Н. Народные русские сказки, № 156).

«...моя смерть в яйце, то яйцо в утке, та утка в кокоре, та кокора в море плавает... Выпало из утки яйцо да прямо в море».

(Там само, № 157).

«... утка тотчас яйцо выронила, и упало то яйцо в море».
(Там само).

Мотив зв'язку яйця з водою, світовим океаном у казках свідчить про існування давнього протонеолітичного міфу про світове яйце на первісних водах, яке дає життя організованому Всесвіту.

3. Яйце, перший культурний герой, боротьба зі Змієм

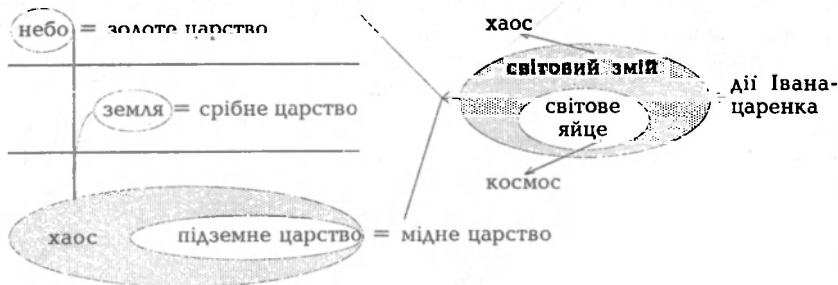
(або його казковими еквівалентами — Кощеєм, Норкою, Віхрем, «старичком с ноготок», Вороном Вороновичем і т.п.).

Казки, що розповідають про три царства і відповідні їм три символічні яйця, обов'язково містять епізод боротьби головного героя із володарем хаотичного начала, а отже, із володарем світового яйця. Адже змій пов'язаний із яйцем: три яйця містяться в його царстві і належать саме йому.

Як бачимо з казки, змій як уособлення підземного царства і, таким чином, первісного хаосу, поки він живий, не дає розгорнутися потенційно існуючим елементам майбутнього космосу, які знаходяться до якоїсь пори у згорнутому вигляді у яйці, подібно до зародку. Становлення космосу (життя) із яйця й означає в такому випадку кінець хаосу (смерть). І цей кінець — в тому яйці, де схована смерть Кощея.

Неважко зрозуміти тепер смислове навантаження подальшого казкового дійства. Через боротьбу зі змієм герой стає першим культурним героєм: виявляється, що він дістає у тридесятому царстві яйця і тому стає деміургом космічної будівлі (завдяки йому виникають небо і земля, що здобуті з хаосу). Підземне ж царство, скоріш за все, було не спеціально створене, а виникло з невикористаної частини хаосу.

Отже, зазначені чарівні казки відтворюють перед нами певну світоглядну модель: три яйця (три царства) відповідають трьом світам (нижньому, верхньому, середньому — хаосу-воді, небу, землі), трьом планам буття світобудови:



Таким чином, реконструкція міфу про світове яйце дає підстави для визначення нових рис у світогляді людей протонеоліту. З'являються уявлення про виникнення розчленованого Всесвіту з хаосу, уявлення про триєдину світобудову та наявність двох світів померлих — світу верхнього (небесне царство) та нижнього світу (підземне царство).

Але наш аналіз міфу про світове яйце був би неповним, коли б ми обминули ще один суттєвий момент в його інтерпретації.

4. Яйце, життя, родючість, багатство

Згадаймо українську народну казку «Яйце-райце». Серед інших подій у ній перед нами розгортається і така:

«...Прилітають до орлового батька, а орел тому чоловікові й каже:

— Іди в хату, та як будуть питатися за мене, то скажеш, що бачив, і на очі приведеш.

Увійходить він у хату, а вони йому й кажуть:

— Чи по волі, чи по неволі?

Він їм каже:

— Добрий козак усе по волі ходить.

Вони його стали питатися:

— Чи не бачив ти нашого сина? Бо вже як немає — четверте літо: десь пішов на війну, та, мабуть, убили його там...

А він їм каже:

— Я бачив його, але як дасте яйце-райце, то й на очі приведу.

Батько орлів каже йому:

— *Нащо ж воно тобі? Лучче ми тобі дамо багато грошей.*

Він каже:

— *Я не хочу грошей, мені дайте яйце-райце!*

— Піді ж приводь — зараз тобі дамо!

Він уводить його в хату. Тоді його батьки так зраділи, а тому чоловікові дали яйце-райце і сказали:

— Тільки не розбивай ніде на дорозі; а як прийдеш додому, то погороди загороди великі, а тоді його й розіб'єш.

Він іде та іде, та так схотілося пити йому. Коли це найшов криничку. Тільки що став пити воду, та якось об цямрину і розбив те яйце-райце. *Як узав же скот вернути з того яйця!..* Верне та верне. Гониться він за тим скотом; що з того боку піджене, то цей з цього боку розійдеться, кричить бідолаха, нічого сам не зробить! Коли це іде проти нього змія та й каже йому:

— Що ти мені даси, чоловіче, як я тобі скот цей зажену в те яйце?

А він їй:

— А що ж тобі дати?

Вона йому й каже:

— *Даси те, що без тебе стало дома?*

А він каже:

— Дам!

Ото вона гарненько загнала той скот у яйце, заліпила те яйце й дала йому в руки.

Він приходить додому, *аж там без нього син народився.* Ударив він об поли руками:

— Це ж я тебе, сину, віддав змії!

Ну ото журяться вони з жінкою, а далі кажуть:

— Нема що робити, — журбою не поможеш! Якось треба жити!

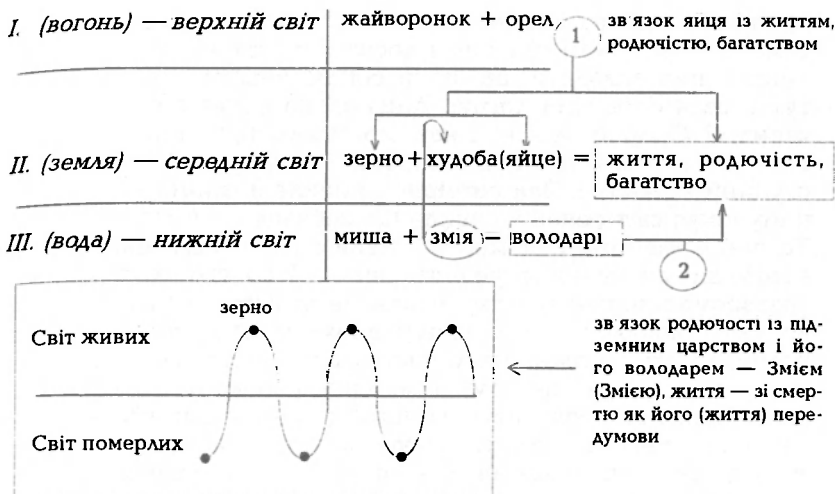
Погородив він загороди великі, *розбив те яйце, випустив скот, — забагатів...*

Що ж то за дивовижне яйце-райце, з якого, по-перше, надходить «багатство» («Як узяв же скот вернути з того яйця!.. Верне та верне»), а, по-друге, цінність якого не дорівнює грошам, а дорівнює, немало-небагато, життю людської істоти («Даси те, що без тебе стало дома?.. аж там без нього син народився»)?

Казка ставить чимало запитань читачеві. Чи пов'язана змія із яйцем і чому? Чому яйце розбивається саме біля води? Чому казка починається з бійки за зерно між представниками небесного (птахи — жайворонок, орел) та підземного світів (цариця — миша)? Хто і чому перемагає? Що собою являють три завдання змії, що вони собою уособлюють і чому саме? Чому, нарешті, з яйця з'являється саме худоба і чому за яйце треба розплачуватися життям?

Багато з цих питань можуть бути вирішеними, якщо провести невеличку логічну операцію і визначити, до яких із трьох світів світобудови належать обумовлені казкою міфологічні об'єкти, на яких весь час так чи інакше концентрується увага. Такими об'єктами стануть птахи (жайворонок та орел) — представники верхнього світу, миша та змія — представники нижнього світу, також худоба (яйце) та зерно як невід'ємні елементи середнього, земного світу, а ролі між ними розподіляться, як показано на схемі (с.63).

Наведена схема допомагає розібратися у міфопоетичних зв'язках, що простежуються у семантичній структурі цієї казки. З тексту казки випливає, що зерно, а також саме яйце-райце (і худоба в ньому) є семантичними еквівалентами й уособлюють поняття життя, родючості, багатства. Змія, як бачимо, виступає володарем яйця (знає, як загнати в нього скот



і як отримати за це рівноцінну нагороду). Але вказаний попередньо зв'язок яйця із життям, родючістю, багатством дає підстави говорити і про універсальний зв'язок родючості з підземним царством та його володарем (змією), а беручи до уваги усвідомлення людьми протонеоліту процесу зростання «неживого» (в землі) зерна і перетворення його у «живу» квітучу рослину, і ширше — про зв'язок життя із смертю як його (життя) передумови.

Слід додати також, що три завдання, виконання яких, згідно з казковим сюжетом, вимагає змія від юнака, являють собою не що інше, як уособлення трьох світів світобудови і пов'язаних із ними трьох «речовин» — хаосу-води, землі та космічного (сонячного) вогню. Три завдання виступають начебто допоміжними семантичними знаками при розподілі і побудові казкового міфологічного матеріалу.

Так українська казка вносить нові корективи у світоглядне бачення образу світового яйця, навчає встановлювати і розуміти існуючі зв'язки між різними планами буття триєдиної світобудови.

§4. Ідея триєдиної світобудови та триєдиної світотворчої сили в міфологічній свідомості.

Незаперечним є те, що однією з центральних тем протонеолітичного міфу є розповідь про існування трьох планів буття світобудови (у казці — відповідних трьох яєць, трьох царств),

коротко названих небом, землею та хаосом — водою. Але що саме слід розуміти під цими досить простими назвами, який зміст у них вкладати, що вони собою уособлюють? Гадаємо, тут є своя серйозна логіка. Дійсно, що являє собою поняття «землі»? Скоріш за все, є назвою всього того, що існує. Інакше — це перший план світобудови — світ речей та явищ, доступний кожному. Закономірно виникає питання — а завдяки чому існує світ речей та явищ, що забезпечує його існування? Тому під «небом» розуміють другий план — світ програм і законів, що визначають речі та явища. Нарешті, кого вважати «автором» цих програм та законів, де шукати те спільне джерело, яке зумовило появу названих двох планів буття. Таким джерелом, згідно з логікою міфу, виступає первісний хаос, хаос-вода, тобто те, що стало передумовою існування чогось і навіть того, що забезпечило існування будь-чого. Цетретій план світобудови — світ сил і причин, що «примушують» речі та явища реалізовуватись, а програми й закони — керувати цією реалізацією.

Таким чином, запропонована нами раніше схема, що відображає міфологічні уявлення наших далеких предків про світоустрій, набуває тепер більш конкретного вигляду: між різними планами буття вже чітко простежуються взаємообумовлені зв'язки і з'ясовуються послідовно «першопричини», що спричинили появу тієї чи іншої частини, сфери світобудови (подібно до живої рослини, виривають із єдиного кореня — хаосу-води — ще два плани світобудови — небо, з його програмами та законами, що визначають речі та явища, і сама земля — безпосередній наочний «продукт» світобудови — світ речей та явищ, що оточує кожного з нас, але ж не нами збудований).

Підкреслимо до того ж, що світ наш має не лише три плани буття — його визначальною рисою взагалі є тривимірність. Дійсно, три напрями виміру — ширина, довжина й височина, — розгортаючись і нарастаючи, творять об'єм і простір нашого світу. Так само, розгортаючись і нарастаючи, три типи кварків творять усі елементарні частки, атоми й молекули, зрештою — тіла нашого світу... Так само й три кольори (синій, жовтий, червоний) творять усю гаму найтонших барв...

Проте, якщо бути до кінця послідовним у вирішенні питань про світобудову та світоустрій, нам неминуче слід поставити перед собою ще одне запитання, ще одне «А чому?». Дійсно, коли зрозумілими стали першопричини та зв'язки між різними планами світобудови, неможливо уникнути, здавалося б, першочергового питання: а що ж, врешті-решт, спричинило появу самої триєдиної світобудови, звідки ж раптом постали перед нами ті сили і причини, що виявилися незаперечним внутрішнім

чинником *світобудови*, інакше — якими є сили *світотворення*, яка їхня природа?

Напевне, це кардинальне запитання і ставили тепер собі люди так само, як задають його собі в наш час і сучасні фізики. Нам здається, що відповідь на нього, і, зрештою, пояснення процесів світотворення, можуть бути такими.

За найдавнішими міфологічними уявленнями (як, до речі, і найсучаснішими науковими постулатами) в основі світобудови лежить необмежена, невизначена фізична реальність — Абсолют (за сучасною термінологією — Вакуум, за релігійною — Хаос-вода, Ніщо, порожнеча — порівняйте, наприклад, давні українські космологічні колядки:

«Коли не було з нащада світа,
Тоди не було неба, ні землі,
А но лем було синєє море...»
«Що ж нам було з світа початка?
Боже ж наш!..
Не було нічого, їдла водонька...»).

Ця реальність сприймається нами як порожнеча, тобто не сприймається зовсім. Такий феномен сприймання зумовлений тим, що всі сили цієї реальності повністю *врівноважені*, отже, ніяк не виявляють себе. Однак це «велике ніщо» (Абсолют, Вакуум), нічого не містачи в собі актуально (в проявленому вигляді), є найфундаментальнішою, абсолютною фізичною реальністю, що ховає у потенції всі можливі стани, частки, форми і вияви.

За сучасною науковою квантово-польовою картиною світу, в основі всіх фізичних явищ лежать квантові поля, основою яких є вакуумний стан. Саме Вакуум породжує вторинну фізичну реальність — квантовані поля різної міри зв'язності, тобто наш тривимірний світ.

Процес породження нашого тривимірного світу з Вакууму (Абсолюту) починається внаслідок порушення рівноваги в якійсь частині Вакууму, що відразу «проявляє» комплекси протилежних енергій. Різні вчення дають різні назви цим полюсам-енергіям: позитивний і негативний; чоловічий і жіночий; батьківський і материнський; Мудрість і Знання; Розум і Душа; Ян і Інь; вогонь і вода тощо.

Повністю врівноважене поєднання протилежних сил знову повертає їх до стану Вакууму (Абсолюту); неуврівноважене поєднання породжує третій комплекс сил, який звуть синівською енергією, Життям, силою тяжіння (або інакше — Любов'ю), речовиною, землею. В цьому разі усталюються три комплексні сили-енергії, які й творять різні комбінації енергій і часток —

«квантові поля», або, за релігійною термінологією, «проявлений світ».

Звичайно, наші далекі предки користувались іншою термінологією, ніж та, до якої вдається сучасна фізика, однак, напевне, визнавали ту ж саму картину триєдиної світобудови та світотворення. Можливо, вони так само розрізняли головні космотворчі сили: позитивну чоловічу енергію (батьківське начало, уособлення космічного вогню), негативну жіночу (материнське начало, уособлення втіленої води) та синівську енергію (життя, сила тяжіння, речовина, земля), яка сприймалася як поєднання двох перших енергетичних сил. Напевне, можна припустити також, що, за міфологічною уявою, всім трьом космічним енергіям могли бути притаманні і свої характерні кольори: батьківській енергії — жовтий колір, материнській — синій і синівській — зелений, як суміш двох попередніх.

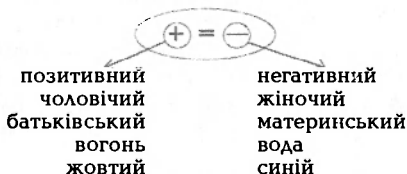
Акт світотворення

(сили і причини породження «проявленого» тривимірного світу)

I стадія

(спільне джерело
всіх сил)

Вакуум (Хаос, Ніщо)



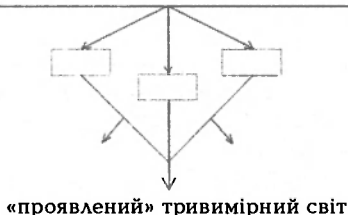
II стадія

(початковий
процес
породження
третьої
сили двома
первинними)



III стадія

(дія трьох
рівноправних сил)



Напевне, уявлення наших далеких предків про триєдину світобудову та триєдину світотворчу силу, зокрема, про дію трьох окремих рівноправних сил у третій, розгорнутій стадії світотворення, знайшли своє яскраве втілення у запровадженні одного з найвизначніших давніх українських свят — *Зелених свят (свята Трійці)*.

Згадаємо, як проходило свято Трійці, і побачимо, що його атрибутика та символіка багато в чому вже нам знайомі. Як відомо, на Зелений тиждень дівчата в полях, на левадах, у лісі «заплітали вінки» чи березу. Свято починалось із символічного дійства. На подвір'ї, де збирався гурт юнаків та дівчат, влаштували по центру *молоде зрублене деревце (символ Космосу, світопорядку)*, під яке ставили *відро з водою (символ первісного хаосу-води)*. Одній із дівчат надавалося право *пролити воду з відра (знак руйнування Хаосу, перемоги енергетичних сил Космосу)*, після чого дівчата залишали подвір'я і прямували в поле або до лісу. До церемонії в лісі теж заздалегідь готувалися: зранку пекли обрядові пироги та *яєшню (символ позитивної вогненної чоловічої енергії)*, плели вінки з *полином* (стрілоподібна рослина із жовтими квіточками — так само *символ чоловічої енергії*). Вже в лісі, під березами, або прямо серед поля *дівчата* (в даному разі *уособлення негативної жіночої енергії*) *частувалися яєшнею та пирогами (частування як знак взаємодії жіночої та чоловічої енергії)*. Після цього розходились парами заплітати вінки на березах чи колосках (*зелені вінки — символ породженої синівської енергії, символ життя*). Кожний вінок у такому випадку уособлював окрему людську долю, тому на Трійцю вінки перевіряли, визначаючи за свіжістю, кому судилось скільки жити.

На Зелений четвер, або Русалчин Великдень, треба було лишати на межах полів та на вікнах хліб, розвішувати на деревах полотно для сорочок русалкам тощо. Не можна було працювати, ходити в поле і на річку поодиноці, обов'язково треба було мати при собі *любисток* чи полин — обереги від русалок. Річ у тому, що русалки вважалися *представницями хаотичного водного начала*, і через те їх намагалися всіляко задовольнити і, на знак цього, забезпечити, як здавалося, всім «необхідним» з точки зору «земного» життя: їжею, одягом і т.п. Крім того, любисток і полин не випадково слугували оберегами від русалок, адже хрестовидний *любисток* із зеленкуватими квітками (*символ синівської енергії*), «чоловічий» полин, а також сама дівчина, що тримала ці квіти в руках, являли собою, таким чином, знайомий образ Трійці, світопорядку на противагу Хаосу, русалчиному «дому».

У Клечальну суботу дівчата, молодиці та діти зранку йшли збирати зілля й ламати гілки певних дерев, аби прикрасити хати й господарські будівлі. Клечанням також вистеляли долівки у хатах, з нього робились захисні *хрести* (очевидно, *символ другої стадії світотворення* — породження синівської енергії двома первинними — чоловічою та жіночою), плелись *вінки* (*символ життєдайної синівської енергії*), що мали силу оберега.

У Клечальну неділю дівчата обов'язково прикрашали голови вінками, робили букети з полину (вогненна чоловіча енергія), *барвінку* (*волога жіноча енергія, її символ — змієвидна рослина із синіми квітками*) та любистку (синівська енергія). По обіді всі збиралися на майдані, де була закопана *висока паля, прикрашена гіллям і квітками (уособлення моделі організованого Всесвіту — так званого світового дерева, або дерева життя)*, коло якої молодь водила хороводи, співаючи троїцьких пісень.

Проте не тільки певні народні свята та обрядові дії, а й деякі міфологічні персонажі і навіть стародавні українські слова відображають, напевне, ту саму центральну ідею міфологічної свідомості людності протонеоліту — ідею триєдиної світобудови та триєдиної світотворчої сили.

Так, цікаву семантику в цьому плані має слово *Троян*. Відомо, що Троян (Творян, Творіян, Туріян, Твор) — персонаж слов'янської міфології, що уособлює стихійні сили природи, що сприяють ростові, доборові (селекції) і розмноженню рослинного світу. Міфологічно Троян — володар трьох стихій — неба, землі й підземелля. Як володар трьох стихій, у навколишньому середовищі й у людині Троян і уособлює собою всю сукупність селекційних та обмінних процесів. Мабуть, тому не випадково Троян у міфологічних уявленнях постає символом (або ж символічним господарем) трьох форм росту рослини: змієвидної (символ води), стрілоподібної (символ вогню) та хрестовидної (символ тверді, знак синівської енергії).

Отже, ми дали спробу тлумачення і запропонували можливий варіант інтерпретації лише деяких стародавніх свят, символів та обрядових дій. Але й цього матеріалу, мабуть, достатньо, аби усвідомити, яке важливе місце у свідомості наших пращурів посідали уявлення про структуру світобудови і процес світотворення.

§5. Зодіак, перехід від першого до другого етапу зодіаку. Терміни кола рити.

Як відомо, *зодіак* (гр. *zodiakos* — «зверине коло») — це коло із 12 сузір'їв, розміщених вздовж щоденного шляху Сонця — екліптики, що спостерігається з Землі.

Під *екліптикою* ж (гр. *ekleiptike* — «затемнення») розуміють велике коло небесної сфери, по якому відбувається видимий річний рух Сонця.

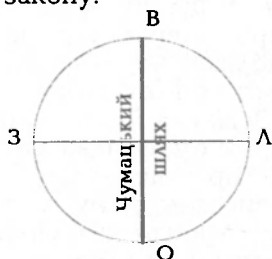
Ядром рити («закону») й був рух Сонця в колі зодіаку, а найвищим святом і початком дії «закону» — свято початку року й першого (головного) сузір'я зодіаку — весняне рівнодення. Зодіак став першою штучною геоцентричною моделлю, що виникла в протонеоліті; якісний стрибок у розвитку зодіаку відбувся в умовах перемагаючого відтворюючого господарства.

Рік вважався «колiсницею» рити із 12-ма (враховуючи кількість зодіакальних сузір'їв) спицями; Сонце, як було вже сказано, називали оком, обличчям рити.



У слов'ян уявлення про «закон» і зодіак збереглися насамперед в образах 12-ти сонячних місяців року як господарів життя, в початку року язичницького календаря з весняного рівнодення, в поділі цього року на дві частини — теплу (весняно-літню) та холодну (осінньо-зимову) або на чотири пори року по три місяці (отже, по три сузір'я зодіаку) в кожній, в наявності власних численних термінів закону.

Отже, першим місяцем зодіаку (першим сузір'ям зодіаку) вважався місяць, де перебуває точка весни — місце Сонця в день весняного рівнодення. Чумацький же шлях виявився природною лінією розподілу зодіаку на дві частини (від точки весняного до точки осіннього рівнодення), а визначення точок зимового і літнього



сонцестояння давало змогу розбити зодіакальне коло на чотири зони — ті, які відповідали весні, літові, осені та зимі:

Зодіак I етапу

Сучасній структурі зодіаку передував зодіак I етапу. В цьому зодіаку пори року повинні були визначати Рак (пізніше — Близнята), Діва, Стрілець, Риби, й лише в тому разі, коли назви його сузір'їв відповідали основним господарським роботам мезоліту — неоліту (мисливству та збиральництву).

Початок полювання (і весну) уособлював *Стрілець*, літню рибу ловлю (і літо) — *Риби*, осіннє річкове збиральництво (і осінь) — *Рак*, зимові, переважно жіночі, роботи (і зиму) — *Діва-мати*. Символом пори року в такому випадку сприймали кульмінуюче *вночі* над землею сузір'я.



Зодіак II етапу

Внаслідок особливості обертання Землі (так зване явище прецесії) точка весни зсувається по екліптиці на захід із швидкістю 50,256' на рік. Тобто якщо в одному році точка весни збігалася з центром якоїсь зірки, то в наступному році відстань між ними вже дорівнювала 50,256', ще через рік — удвічі більше і т.д. В цілому ж точка весни проходить кожне зодіакальне сузір'я в середньому за 2160 років. Практично це означає, що приблизно через кожні 2 тис. років главенство у зодіаку переходить до наступного (яке було до цього 12-м, останнім) сузір'я.

Зодіак із Близнятами чи Тельцем на чолі був зодіаком вже другого етапу, адже символом пори року в ньому прийнято не те сузір'я, що кульмінує над землею вночі й добре видне, а протилежне йому, в котрому перебуває Сонце (точка пори року) й котре кульмінує над землею вдень, а отже, невидиме в сонячних променях.

Це можливе тільки за усвідомлення принципу дії колеса, підказати ж цей принцип могло єдине на той час колесо (що оберталося, до речі, в горизонтальній площині) — *прясло*. Чи не тому прясло й стало символом кола зодіаку?

Наведемо кілька прикладів зодіаків II етапу.

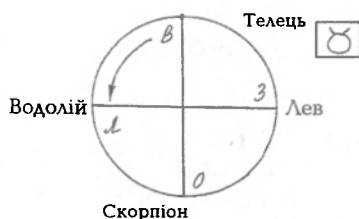


1. У зодіаку мезоліту-протонеоліту (6680—4400 рр. до н.е.) першим сузір'ям (точкою весни) були Близнята, точкою літа — Риби, точкою осені — Стрілець, точкою зими — Діва.

Єдиним відомим символом зодіаку з Близнятами на чолі (символом самих Близнят) є близнятські композиції на найдавніших горщиках буго-дністровської культури (Україна).



2. У зодіаку раннього неоліту (4400—4250 рр. до н.е.) першим сузір'ям (точкою весни) був Телець, точкою літа — Водолій, точкою осені — Стрілець, точкою зими — Лев.



3. У зодіаку середнього неоліту, мідного віку, ранньої бронзи (4150—2240 рр. до н.е.) першим сузір'ям (точкою весни) був Телець, точкою літа — Водолій, точкою осені — Скорпіон, точкою зими — Лев.

Космологічний зміст української народної казки «Котигорошко» (спроба інтерпретації)

Однією з найяскравіших казок, пов'язаних з давньою космологією, є, на наш погляд, казка про Котигорошка. Звернімося до деяких її сюжетних рис.

«А той чоловік та жінка ждуть та й ждуть синів, — нема. От одного разу пішла жінка на річку прати, коли це котиться горошинка по дорозі. Жінка взяла горошину та й з'їла.

Згодом народився в неї син. Назвали його Котигорошком».
(Українська народна казка «Котигорошко»).

Виявляється, зовсім не випадковим є місце, де обраниця знаходить горошину (Боже насіння), біля річки (або біля криниці). За давнім українським звичаєм, саме тут, біля криниці, тобто біля води, слід вести сороміцькі (любовні) розмови. Майже в усіх народних піснях знайомство і залицяння відбуваються біля криниці або коло річки, дунаю, моря.

Сам по собі мотив запліднення і народження біля води (річки) є досить архаїчним. Адже за уявленнями, що існували в свідомості людей мезоліту, саме у воді або ж на деревах чи кущах біля води були зосереджені тотемістичні зародки, які мали властивість «вискакувати» з місця свого «вічного» перебування і потрапляти до жінок, від чого останні, як вважалося, ставали вагітними. Та, як бачимо, хоч надалі й не змінилося традиційне місце народження, проте принципово змінився зміст цього дійства, який набув відтепер суто космологічного характеру: адже місце біля води (річки) розглядається вже, згідно з казковою логікою, як місце поєднання двох енергетичних начал: Вогненного чоловічого (космічного вогню, Сонця зокрема) та вологого жіночого.

У казці звертають на себе увагу ще два сюжетні моменти. По-перше, — чарівне, надзвичайне, чудодійне народження сина від звичайної жінки. По-друге, — епізод із виготовленням булави, що летить символічних 12 діб:

«— Скуй, — каже (Котигорошко), — мені булаву, та велику!

Як почав коваль кувати, то скував таку булаву, що насилу з кузні винесли. Узяв Котигорошко ту булаву, кинув угору та й каже до батька:

— Ляжу я спати, а ви мене збудіть, як летітиме булава *через дванадцять діб*.

Та й ліг. На тринадцяту добу летить та булава! Збудив його батько, він схопився, підставив пальця, булава як ударила об нього, так і розскочилась надвоє. Він і каже:

— Ні, з цією булавою не можна йти шукати братів та сестру, треба скувати другу.

Поніс її знову до коваля.

— На, — каже, — перекуй, щоб була по мені!

Викував коваль ще більшу. Котигорошко й ту шпурнув угору та й ліг знову спати *на дванадцять діб*. На тринадцяту добу летить та булава назад, реве — аж земля дрижить. Збудили Котигорошка, він схопився, підставив пальця, булава як ударила об нього — тільки трошки зігнулась.

— Ну, з цією булавою можна шукати братів та сестру. Печіть, мамо, буханці та сушіть сухарі, — підү.

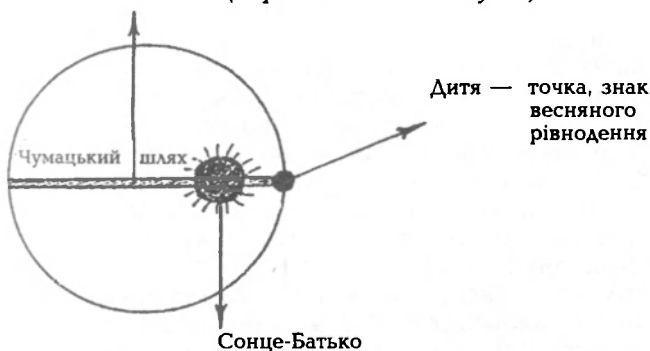
Узяв ту булаву, в торбу — буханців та сухарів, попрощався і пішов».

Хто ж такий є Котигорошко? Звідки в нього така надзвичайна сила? Чому саме він здатний запустити булаву, що летітиме рівно 12 символічних діб? Нарешті, хто ж його «справжні», міфологічні батьки?

А, може, й так: його батько — Сонце (вогонь, чоловіча енергія), що здійснює свій рух у колі зодіаку, його мати — Чумацький шлях (пор. рос. — «млечный путь» — молоко, вода, волога жіноча енергія), сам же він — їхнє дитя, їхнє перехрестя — знак весняного рівнодення, життєдайна синівська енергія, уособлення землі, символ родючості.

Скоріш за все, в системі світобудови Котигорошко — основне сузір'я періоду чи циклу. Він — символ початку року, одне із 12 сузір'їв зодіаку, в котрому міститься точка весняного рівнодення — знак вічного оновлення природи та Космосу. Ось чому котити — значить, насамперед, зароджувати рік, що складатиметься із 12 місяців, а взагалі ж — відроджувати все позитивне — природне середовище, енергетичні сили Космосу, виконувати роль визволителя, месії в широкому розумінні цього слова.

Мати (пор. — «Млечный путь»)



Не випадково горох в українських веснянках та приказках виступає символом родючості:

- Сію *горох*, сію *горох*,
горошку потрошку.
Натоптали сиротівці
аж до нас дорожку.
- Свій не свій, а в *горох* не лізь.

Згадаємо, що в українській обрядовості однією з основних ритуальних страв, що готуються напередодні Різдва для покійних пращурів, є горох.

А найдавнішим із царів земних вважається фольклорний персонаж цар Горох. Порівняйте деякі вислови:

- Це було ще *за царя Гороха*.
- *За царя Горошка*, як було людей трошки.
- Як бачились *в горосі*, та й досі.
- *Горохова* солома (символ праху, спустошення).

Якщо ж вдатися до лінгвістичних аналогій, то побачимо, що українські слова *горох, орох, гарох, арох, арохавий* та грецькі *архе* — «початок», *архіос* — «стародавній» походять від одного кореня.

Таким чином, *горох*, як і, деякою мірою, семантичне ядро *архе*, *архіос*, як і, зрештою, *Котигорошко*, — уособлюють ідею колобігу (котіння) як процесу, виникнення якої належить до «самого початку» — тобто до епохи, яка відзначена появою нового етапу світобачення — космічної стадії світогляду людства.

Отже, наголосимо ще раз, котити — означає народжувати новий рік, призводити до його початку, а знайомий нам казковий Котигорошко — це головне сузір'я зодіаку, з якого, як вважали наші предки, починається рік — чи то Близнята, чи то Телець, чи то Овен, чи то Риби, як це є сьогодні.

Терміни кола рити

У слов'янських мовах основними поняттями «закону» можна вважати терміни типу давньоруського, українського, білоруського, російського: *бог, весна, власть-волесть, доля, закон-покон, звичай, обичай, кош, лад, літо, мир, пора, правда, рада, рік-рок, род, ряд-ряда, свет, стан, страна, сторона, строй-устрой-устройство, суд-судьба* та інші, що різняться між собою, ймовірно, як первісними територіями, так і часом свого виникнення у пращурів слов'ян.

Чимало термінів «закону» у слов'ян етимологічно пов'язані з іменами найважливіших божеств: *лад* — із *Ладою, власть-волесть* — із *Волосом, рада* — з *Радгостом, род* — з *Родом* та ін. Глибока давність цих термінів очевидна, бо вони часто стають зрозумілими на фоні індоєвропейських паралелей і відповідають епосі обожнення великої рогатої худоби: божества — персоніфікації «закону» були пов'язані з культом великої рогатої худоби, а у слов'ян, як і в інших індоєвропейців, із коровою-биком пов'язували проміжки часу, явища природи, різні об'єкти, такі основні категорії, як майно, здобич, існування, життя. Пращури індійців прийшли в Індостан уже в середині II тис. до н.е., тому спільні уявлення, наприклад, у слов'ян та індійців про роль великої рогатої худоби та її обожнення мали існувати не пізніше III тис. до н.е. Для окремих термінів «закону»

ну» у слов'ян божества невідомі, а деякі терміни знаходять свою відповідність у культах інших індоєвропейських народів. Прикладом останнього є зв'язок слов'янського *мир* з індоіранським богом *Митрою* (*Мифрою*), що разом із Варуною вважався в індійців основним охоронцем «закону» (рити).

У слов'ян існували, напевно, й інші, нині забуті, терміни «закону», зокрема *арта* (=рита), співзвучний і рівнозначний давньоперському «*arta*», австрійському «*asa*» (=ARTA), іранському божеству *Arta* й пов'язані з іменем грецької *Артеміді* (за деякими середньовічними джерелами Русі, культ *Артеміді-Артеміда* існував у слов'ян-язичників) і відбитий у назві держави слов'ян *Артанія* (Arsania) зі столицею *Арта*.

Важливо наголосити також, що до основних термінів «закону» належать і *край*. — *украї*, *країна* — *україна*! А це значить, що назва нашої держави набагато давніша, ніж перша згадка цього терміна в Київському літопису від 1187 р. Зважаючи на обґрунтовану В. М. Топоровим етимологічну близькість термінів типу німецького «*ort*» (місце), латинського «*ars*» (вільне поле), латинського «*ars*» (мистецтво), з термінами «рита»-«арта»-«арс» слушно пов'язувати й назву *Рось-Русь*. Останнє підтверджується ототожненням Русі з *полянами* («поляне, яке нині зовомая Русь»), названими так, як уважають, за своєю *польовою* (іцкритою) територією, — у протилежність, наприклад, *лісовим древланам*, назву яких пов'язують зі словом «дерево». Це рівнозначно, на наш погляд, таким термінам «закону», як латинське «*ars*» (вільне поле) та латинське «*rus*» (поле). Чи не варто в такому разі нагадати точку зору тих дослідників, які у відповідь на твердження про скандинавське походження терміна «*русь*» наголошували: цей термін не виник, а лише одержав новий розголос у зв'язку з поверненням у Середнє Подніпров'я варягів-руси, частина предків яких наприкінці античності — на початку середньовіччя, відірвавшись од основного масиву слов'ян (з-поміж цих предків була й частина руси), емігрувала з наших земель до Прибалтики, а звідтіля — до Скандинавії?

Давність багатьох термінів «закону» у слов'ян підтверджує їхній зв'язок із культом сузір'я Тельця епохи його головування в зодіаку, що найкраще з'ясовано для термінів *власть-волесть* і *пора* через їхній зв'язок із богами *Волосом-Велесом* і *Поренутом*, *Поревітом* і, можливо, *Перуном* (*Пороуном*) і з такими назвами Плеяд Тельця, як *Волосожари*, *Волосині*, *Влашині* тощо у слов'ян і *Перуне* в Авесті. Найочевидніше коріння зодіаку з Тельцем на чолі простежене в індоєвропейців — найдавніших пастухів великої рогатої худоби, що перейшли до землеробст-

ва та розведення дрібної рогатої худоби. Еволюцію тваринництва, притаманну індоєвропейцям, відбито й у закріпленій у зодіаку послідовності головування сузір'їв: спочатку Тельця, а потім — Овна. Оскільки ніяке інше населення до такої міри не пов'язане із загальноприйнятим зодіаком, а ритуал є одним із найвиразніших етнічних ознак, творцями й найдавнішими носіями загальноприйнятого зодіаку можна з упевненістю вважати індоєвропейців. У сусідів індоєвропейців, котрі зберегли власні назви Тельця, — в удро-фінських народів, які займалися в V—III тис. до н.е. переважно мисливством, рибальством та збиральництвом, — сузір'я Тельця названо Великим Списом або Зорями Рукоятки, його основні частини — Гіади та Плеяди — Старим і Новим Ситом, а Плеяди — й Стадом Оленят (це дозволяє припускати назву Оленя чи самиці Оленя, але не Корови-Бика, для сузір'я Тельця в цілому). В Месопотамії тваринництво почалося з приручення дрібної рогатої худоби (велика рогата худоба стала тут домінувати, можливо, з мідного віку), й поклоніння кози-вівці відбито в міфах і найдавнішому мистецтві Передньої Азії, в тому числі й у символах, які можна вважати зодіакальними. Таким чином, спочатку було кілька варіантів зодіаку, що відрізнялися не границями сузір'їв на екліптиці, а назвами деяких сузір'їв: індоєвропейський (нині загальноприйнятий), семітський (передньоазіатський) і, можливо, удро-фінський.

Іншою важливою особливістю господарства слов'ян є давній характер їхнього землеробства, яке, ймовірно, досить рано стало орним. Не випадково у слов'ян саме із святом «закону» — Новим роком — пов'язані обряди з плугом чи його чепігами, відомі і в інших сучасних південних індоєвропейських народів (молдован, румунів, греків, іспанців, індійців, іранців), а Гіади в Україні називали Чепігами. Це дозволяє датувати виникнення культу плуга не пізніше ніж серединою V—початком II тис. до н.е., що не суперечить фактові існування рала вже на етапі А трипільської культури.

Все наведене вище доводить, що наші пращури належали до народів із розвинутими уявленнями про «універсальний закон» і зодіак.

Витоки загальноприйнятого зодіаку простежені за зображеннями символів зодіаку або астрономічних символів сузір'їв, котрі очолювали зодіак. Єдиним відомим можливим символом зодіаку з Близнятами на чолі (символом самих Близнят) є негативно-позитивні близнятські композиції на найдавніших горщиках буго-дністровської культури. Величезне число зображень зодіакальних символів належить до епохи головування в зодіаку

Тельця. Найбільш ранні з них відкриті на Кам'яній Могилі — на чуринзі та на стіні гроту. За чурингу править плитка із зображенням носорога й тура. На фігурку бика «накладено» кут, утворений вісьмома видовбаними ямками; його можна вважати варіантом кута основної частини сузір'я Тельця, а це значить, що, як і інші аналогічні зображення Гіад, цей кут позначався вже в епоху головування в зодіаку Тельця — з 4400 р. до н.е. В. М. Даниленко відносив цю плитку до пізнього палеоліту, ми ж тлумачимо її як протонеолітичну. Кутом Гіад є, ймовірно, підовальна композиція з лунок, нанесених на тілі центральної серед чотирьох розташованих колом фігур биків (йдеться про зображення на стіні гроту). Отже, зорі сузір'я Тельця (Бика) обидва рази зображали — в символічній формі — на тілі бика! Цілком вірогідно, що бичачі фігури на стіні гроту відбивають чотири річні положення сузір'я Тельця стосовно лінії горизонту, тобто чотири пори року, основним серед яких є весна. В. М. Даниленко датував це зображення палеолітом. Надалі таке відтворення Гіад у вигляді їх основних зір мало місце на трипільському посуді з Бринзен III.

До протонеоліту належать також амулети з кістки, виготовлені у формі астрономічного символу Тельця населенням культури Лепенського Виру в Сербії.

ВИСНОВОК

Таким чином, протонеоліт став, можливо, вирішальною епохою становлення людства у голоцені. Саме у протонеоліті сформувалася завершена структура сучасного людства (сім'я, рід, плем'я, стани з їх соціальною нерівністю), завершився біологічний розвиток людини сучасного фізичного типу у зв'язку з появою великих рас. Протонеоліт став новим кроком у розвитку та освоєнні природи, пов'язаним з винайденням першого штучного продукту (нитки та плетеної тканини), а також із зародженням тваринництва та землеробства.

Протонеоліт у природно-кліматичному відношенні став справжнім початком голоцену: саме з того часу остаточно зникла фауна та флора льодовикового часу, яких замінили тварини та рослини кліматичної сучасності.

У протонеоліті вперше було усвідомлено (у зв'язку з наявністю тваринництва та сталою сім'єю) роль батька у народженні дитини. Це ще більш піднесло значення чоловіка в суспільстві.

Соціально-економічні та природно-кліматичні особливості протонеоліту стали основою для усвідомлення людьми своєї

особливої людської сутності, відмінної од тваринного світу. На зміну тотемізму прийшла найдавніша система світогляду, у якій значне місце належало ідеї творення світу, закономірностей його існування та наступного знищення. Було вироблено найдавнішу справжню космічну модель, у тому числі й такий її варіант, як зодіак.

Стрижнем світогляду стала ідея універсального закону існування Всесвіту, складовою частиною якого вважали й суспільство.

У зв'язку з цим можна припускати, що протонеоліт став справжнім початком сучасності. Не випадково, мабуть, поява перших ранніх пращурів у цю епоху (часто звану золотим віком) у давніх євреїв асоціювалася з появою Адама.

З протонеоліту виникли також перші великі спільності, відомі як мовні сім'ї (індоевропейська та семітська, наприклад).

ІДЕЯ ГЛОБАЛЬНОГО КАТАКЛІЗМУ У СВІТОГЛЯДІ НАСЕЛЕННЯ ТРИПІЛЬСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Будь-яка розвинута система світогляду, у тому числі й давня, мала вигляд циклічної схеми, початок якої відповідав творенню, а кінець — міфічному кінцеві світу. Розвинуті системи світогляду виникли при утворенні сучасної структури людства (стабільна сім'я, рід, плем'я, соціальна нерівність, мовні сім'ї, завершення біологічного розвитку у вигляді сформованих великих рас) та сучасного природно-кліматичного режиму планети. Це відповідає рівневі епохи протонеоліту (для відсталіших народів — рівневі епохи неоліту). Трипільське населення мідного віку (Трипілля А-С I) відповідало вже третьому (пізньому) періодові епохи неоліту, а отже, повинно було мати досвід (і спогади про це) переживання трьох (раннього, середнього та пізнього) періодів протонеоліту та двох (раннього, середнього) періодів епохи неоліту і соціально-економічних та екологічних криз, що відбувалися на зламах цих періодів. Особливо жорстоку кризу пращури трипільців змушені були пережити при переході від епохи мезоліту до епохи протонеоліту (від преоборіалу до бореалу), коли утвердився справжній голоцен, впав ґрунтовий рівень вод, холодний степ став теплим, а хвойний ліс до широти півночі України став листяним або мішаним, зникли холодолюбиві тварини. Можливо, дещо слабшою була криза на зламі епох протонеоліту та неоліту (при переході від

бореального до атлантичного клімату). Хоч би де ці прашури перебували — на території України й Молдови чи на Балканському Подунав'ї — на зламі бореалу та атлантику вони витримали справжній катаклізм. Адже саме внаслідок цього катаклізму значно понизився рівень ґрунтових вод, почав утворюватися гумус, а Чорне море (яке до цього було озером) з'єдналося протокою Босфор із Середземним морем, захопило значні райони суші, особливо у Північно-Західному Надчорномор'ї.

Другу за силою зміну в суспільстві та екології протягом епох протонеоліту — неоліту прашури трипільців змушені були відчувати на зламі середнього та пізнього періодів епохи неоліту й мідного віку, з якого існувало саме Трипілля. Не будемо зупинятися на змінах у суспільстві — вони загальновідомі. Наголосимо на тому, що з початку мідного віку природно-кліматична ситуація також стала багато в чому новою. Зокрема, існування Трипілля А-С I відповідало іншій кліматичній фазі атлантику II, початок якої збігся, мабуть, з істотними зрушеннями у Сонячній системі, що відбулися на початку нового (наступного з настанням бореалу і протонеоліту) 2660-річного циклу серій затемнень сонця на весняне рівнодення.

Таким чином, можна стверджувати, що населення Трипілля А-С I мало б уже усвідомити наявність періодичних глобальних криз та катаклізмів (як моментів загибелі старої та творення нової ситуації у природі й суспільстві) й помітити, що ці кризи та катаклізми пов'язані з існуванням Всесвіту й наближення та проходження їх дуже добре відбивають особливі астрономічні явища. Тому частина сюжетів, відбитих у матеріалах Трипілля, може пояснюватися ідеєю катаклізму.

За уявленнями давніх індоєвропейців та семітів відомо кілька основних аспектів сюжетів, пов'язаних з глобальними катаклізмами. Зупинимось на деяких з них.

У давнину вірили, що кінець світу настає тоді, коли сонце або місяць потрапляють у пащу звірини. Французи вважали, що це відбудеться тоді, коли зуби вовка схоплять місяць. За скандинавською Еддою під час кінця світу один вовк ковтне сонце, а інший — схопить зубами місяць. Вовків в індоєвропейських народів у зв'язку з кінцем світу згадано у різних варіантах: в українців вони названі хортами св.Юрія, а у скандинавів пащу вовка мала навіть Гелла (пекло). Досить часто замість вовка називали зміїв. Саме змії у слов'ян та германців ковтали сонце, місяць, зорі. Змієм виявився і диявол, який хотів знищити світ, у Біблії. «І з'явилася інша ознака на небі — ось змії червоноогняний, великий, що мав сім голів та десять рогів, а на його головах сім вінців. Його хвіст змів третину зір

із неба додолу. І змії стояв перед жінкою, що мала вродити, щоб з'їсти дитину її, коли вродить... І дитину вродила вона чоловічої статі, що всі народи має пасти залізним жезлом. І дитина була її взята до Бога, і до престолу його. А жінка втекла на пустиню, де вона мала місце, від Бога для неї вготоване, щоб там годувати її тисячу двісті шістдесят день. І сталась на небі війна: Михаїл та його Анголи вчинили зо змієм війну. І змії воював та його анголи, та не втрималися, і вже не знайшлося їм місця на небі. І скинений був змії великий, вуж стародавній, що зветься диявол і сатана, що зводить усесвіт, і скинений був він додолу, а з ним і його анголи були скинені» (Об'явлення св.Івана Богослова. 12.37).

Близьким до згаданого вище є й образ летючого звою, викликаного Богом для нищення порушників його законів разом із оточуючою їх природою, у видінні пророка Захарія: «...А я відказав: «Я бачу летючого звоза. Довжина його — двадцять мірою ліктем, а ширина його — десять ліктів». І сказав він мені: «Це те прокляття, що виходить на поверхню всієї землі. Бо кожен злодій буде знищений згідно з тим, що з цього боку звою написане, і кожен, хто присягне ложно, буде знищений згідно з тим, що з того боку звою написане. І привів Я його, прокляття, — говорить Господь Саваот, — прийде воно додому злодія, і до дому того, хто ложно присягає Йменням Моїм, і воно міцно осядеться в середині дому його, і вигубить його, і дерева його та каміння його» (Книга пророка Захарія. 5,2-4).

У кінці світу з небесного (космічного) дерева, як плоди та листя, спадуть зорі, у змісподібному сувої неба (або під ним) збиратимуться хижі птахи та гадюки, простягнуться шнур спустошення та висок знищення: «І на землю попадали зорі небесні, як фігове дерево ронить свої недозрілі плоди, коли потрясе сильний вітер... І небо сховалось, згорнувшись, немов той сувій пергаменту, і кожна гора, і кожен острів порушилися з своїх місць...» (Об'явлення Івана Богослова. 6,13-14).

«І небесні світила позникають, а небо, як звій книжковий, буде звивене, і всі його зорі попадають, як спадає оте виноградове листя, й як спадає з фіговиці плід недозрілий. І посяде його пелікан та їжак, і перебуватимуть в ньому сова та ворона, і над ним Він розтягне мірального шнура спустошення та виска знищення... Там кублитись буде скакуча гадюка й складатиме яйця, і висиджувати буде та вигріватиме яйця свої... Там теж яструби будуть збиратися один до одного...» (Книга пророка Ісайї. 34,4,11,15). Порівняємо все це також із зображенням пергаменту неба, яке звиває Янгол у момент Страшного суду на фресці Кирилівської церкви у Києві, а також уявлення індіців

про ототожнення землі та моделі Всесвіту — вітвара зі шкурою (шкірою) й збирання Всесвіту як шкури (шкіри) у кінці світу:

«...Молитву, приємну усявленому Варуні,
Який розбив землю, щоб розстелити (її)
Для сонця, як жрець — шкуру (жертвовної тварини)»
(Ригведа. V, 85,1);

«Високо догори проштовхнув він (Варуна. — М. Ч.) небозвід,
Двоєко (створив) світило й розстелив землю»
(Ригведа. VII, 86,1);

«Розколи, дарбха, серце
Суперників, ненависників, о амулет!
Наче (сонце), що сходить — шкуру землі...»
(Атхарваведа. XIX, 28,4);

«Ось ці три землі.
Адже з них (наша) земля вища.
З їх шкури я
Схопив лікувальний засіб»
(Атхарваведа. VI, 21,1);

«Що в тебе шкура, о ти, з сотнею отдана,
Що волоски (шерсті), о неущожджена, — ...»
«Хай буде вітварем твоя пікура,
Жертвовною соломою волоски, що в тебе»
(Атхарваведа. X, 9,2,24);

«Коли люди згорнуть простір, наче шкуру,
Тоді (й) без розпізнавання бога настане кінець (їх)
стражданням»

(Шветашветара упанішада. VI.20);

«Адже Рудра, який володіє цими світами за допомогою сил володарювання, єдиний — (мудрець) не тримаються другого. Він стоїть перед людьми; створивши всі світи, він, пастир, згортає (їх) у кінці часу»
(Шветашветара упанішада. III.2).

Але чи не найважливішим завданням кінця світу було наступне відродження світу у його новій вищій якості. Особливо виразно цю рису втілено у мотиві священного шлюбу. Обряд цього шлюбу виконували представники вищої знаті (цар та цариця, які уособлювали пару верховних божеств, або цар та жриця верховного бога, що уособлювала його божественну дружину). На рівні космічної абстракції обряд символізував відродження Всесвіту, а отже, й єдність суспільства та природи. Шлюбна пара під час виконання обряду була водночас і уособленням сонця та місяця. Зі священним шлюбом пов'язані міфи про численні шлюбні зв'язки верховних божеств, що виступали в образах не лише людей, а й тварин, птахів та небесних тіл. Яскравим прикладом цього є міфи про шлюби Зевса, Аполлона та подібних їм божеств, що брали шлюби з богинями у вигляді змія, дракона, бика тощо.

Народжуване внаслідок священного шлюбу дитя символізувало вже новий світ, а тому було запорукою приходу кінця цього світу через його знищення (приходу Страшного суду). Надзвичайно цікавою при цьому стає поведінка батька дитини. Батько, уособлюючи стару епоху, намагався зберегти її. Згадаймо, наприклад, Крона, який намагався відібрати у богині Реї їхніх спільних дітей (у тому числі й Зевса), щоб, з'ївши дітей, не дати їм вирости й утвердити нову, їхню епоху. Потім сам Зевс намагався з'їсти свого сина Аполлона, знаючи, що той несе свою епоху, у якій Зевс втратить владу.

Таким чином, гіпотетично повний міф про священний шлюб можна уявити так. Шлюб укладається божественними батьками на зламі епох у передчутті наближення глобального катаклізму з метою народження дитини, що стане символом майбутньої епохи. Завданням матері є народити дитину цю, а завданням батька, який відповідає за збереження існуючого життя Всесвіту, — знешкодити новонародженого, причому зробити це таким способом, щоб він все одно міг активно діяти пізніше або відродитися, можливо, у новій якості (вкинути до в'язниці, проковтнути...). Новонароджене дитя-жертва повинно зникнути (іноді надовго) для своєї нової майбутньої появи. Надалі, вирости, дитина веде боротьбу проти свого батька, скидає його з трону й утверджує свій новий космічний порядок, порядок нової історичної епохи. По закінченні цієї епохи ситуація повторюється, але вже з сином цього колишнього новонародженого. Таким чином, священний шлюб був символом утвердження прогресу через черговий глобальний катаклізм. Подібним чином може бути розцінена й історія творення світу Мардуком: Праматір Тіамат разом із своїм чоловіком Кингу намагалася боротися проти своїх дітей і на деякий час досягла своєї мети. Але останній її син Мардук все ж таки вступив до бою, переміг Тіамат та Кингу, утвердив новий світ. Не хотілося б, аби наші слова стали образою для християн, але християнське вчення також зберегло цю традиційну формулу. Найкраще її зафіксовано у священному шлюбі (непорочному зачатті) діви Марії, що виступила у ролі жриці верховного бога, на Благовіщення (яке вважається давнім днем весняного рівнодення) та у народженні внаслідок цього — у відповідності до істинного терміну розвитку дитини у тілі матері — Христа саме на Різдво (у давній день зимового сонцестояння). Народжений, у традиціях священного шлюбу, Христос, будучи водночас і сином Бога, через деякий час стає жертвою і зникає із земного життя, але так, що постійно впливає на нього, а потім — на момент Страшного суду з'явиться й керуватиме утвердженням нового космічного (у тому числі й суспільного) порядку.

Можливо, ще виразніше значення священного шлюбу як умови глобального катаклізму відбивають міфи та казки, де шлюбну пару представлено сонцем і місяцем чи божествами, що їх уособлюють. Адже зустріч цих світил (затемнення) вважали найважливішою (неодмінною) рисою кінця світу.

Це означає, що картини знищення світу та шлюб у давньому мистецтві чи міфі можуть мати одне й те саме значення. І поведінка змія-диявола у Біблії, мабуть, закономірно нагадує поведінку Крона, який так само хоче з'їсти дитину.

У міфах греків спроба поїдання своїх дітей, народжених від богинь, здійснюється царями-богами; у Біблії всі сім голів змія-диявола також увінчано коронами, що показує царське походження змія; як і жінка-знамення, змії-диявол є також небесним знаменням. Нам здається, що в образі змія-диявола збережено риси того самого язичницького бога-царя (однією з іпостасей якого був змії) і водночас батька дитини, яку мала народити жінка-знамення. І тому, переслідування жінки змієм-дияволом відповідає давнім мотивам священного шлюбу (зокрема, між змієм-драконом Зевсом та Персефоною або Аполлоном та Дріопою). Отже, наведені спроби поїдання богами дітей, змієм-дияволом дитини жінки-знамення відповідає найдавнішим уявленням про глобальні катаклізми на зламах епох, коли сили старої епохи намагалися марно боротися з віянням майбутньої епохи. Причому найдавніше усвідомлення суті такого зламу належить до часу зміни епохи Крона епохою Зевса — зміни Золотого віку Срібним (тобто, на наш погляд, зламу протонеоліту й неоліту).

Неважко помітити, що мотиви, пов'язані з названими вище рисами глобального катаклізму, виразно представлено у матеріалах трипільської спільності (сюжетах пластики, орнаменту, техніці орнаменталізації) та ряду інших культур. Насамперед, це зображення небесних летючих собак (вовків), міфічних тварин з собаками (вовчими) пащами, спіралеподібних тіл зміїв-драконів (причому часто поряд з різними космічними символами), оголених дерев, пташиних (іноді виразно совиних, яструбиних, воронячих) голів, що утворюються цими ж спіральними композиціями, кола чи овали яких стають очима птахів, мотиви священного шлюбу (жіночі статуетки на бикоподібних трониках; жіночі статуетки або посудини, що імітують форму тіла жінки, обвиті тілами зміїв-драконів). Часто ці зображення супроводжуються вертикальними лініями чи смугами («висок знищення?»), або шнуровими композиціями, або виконані шнуровою орнаменталізацією («шнур спустошення?»). Відоме й зображення сонячного затемнення у вигляді розміщення сонця у рогах місяця на посуді з Тиргу-Окна Подей.

Таким чином, існують реальні підстави припускати, що частина матеріалів трипільської спільності (як і інших культур мідного-бронзового віків) могла відбити уявлення про глобальний катаклізм¹.

СИМВОЛІКА ЧАСУ У СВІДОМОСТІ ДАВНЬОЇ ЛЮДИНИ

Всім нам відомо, що існує кілька основних категорій, без визначення та використання яких існування людства неможливе. Однією з таких необхідних категорій, про яку хотілося б згадати у нашому короткому нарисі, є Час.

«Буття й небуття, щастя й нещастя — все це має свій корінь у часі. Час приводить до зрілості істоти... Саме Час змінює у світі всі сприятливі та несприятливі почуття й думки. Час знищує всі істоти й створює їх знову. Час проходить невинно однаково для всіх істот... ті явища, які вже відбулися, або ще не настали, або відбуваються в даний момент, — створені Часом» — так з деяким перебільшенням у давньоіндійській Махабхараті наголошено на величезній ролі Часу в житті людства та природи.

Коли ми думаємо про Час, то пригадуємо численні випадки, де Час стає наче головною дійовою особою чи рушійною силою. Без сумніву, Час — одна з тих категорій, які людина усвідомила як об'єктивну реальність у своєму повсякденному житті, адже людина ніколи не залишається поза впливом Часу. І приклади цього відомі на кожному кроці.

З дитинства ми знаємо, що будь-яка подія є зараз, була вчора або буде завтра. Ми привчаємось до того, що секунди складаються у хвилини, а хвилини — у години, що дні змінюються ночами, дні й ночі об'єднуються у тижні та місяці, місяці — у роки, а останні — у століття, тисячоліття та ери.

¹ Чмихов М. О. Ідея священного шлюбу у культурі трипільських племен // Раннеземледельческие поселения-гиганты трипольской культуры на Украине: Тез. докл. 1 полевого семинара. — Тальянки-Вессаль Кут-Майдаецкое, 1990. — С. 158—161;

Чмихов Н. А. Древнейшие проявления мифов о Зевсе и Европе в материалах Украины // Отечественная философская мысль XI—XVII ст. и греческая культура. — К., 1991. — С. 109—121;

Чмихов М. О., Кравченко Н. М., Черняков І. Т. Археологія та стародавня історія України. — К., 1992. — 362 с.

Частини дня нам показує годинник, частини тижня, місяця, року — календар. І при цьому, завантажені повсякденними справами, ми не замислюємося над тим, що використовуємо у подібних обставинах Час — одну з форм існування матерії.

Час має для нас неабияке значення. Ми люди свого Часу не лише тому, що існуємо у певну історичну епоху, а й тому, що по-своєму вираховуємо й навіть гаємо Час. І відповідно до своїх поглядів про роль Часу в житті та його особливості, кожен з нас, очевидно, має й власне уявлення (іноді досить спрощене) про вигляд Часу.

Що ж таке Час? Ставлячи це запитання, корисно пригадати, що кожне явище має свою історію. Дуже давніми є й перші спроби вивчення та використання Часу. Саме тому надзвичайно важливо спочатку звернутися до основних уявлень про роль та значення Часу, які існували у стародавніх людей.

Найдивовижнішим, на перший погляд, для нас є те, що основні закономірності, пов'язані з Часом, були помічені людиною ще первісного суспільства — людина жила в Часі, вимірювала його, примножувала свої багатства протягом Часу. Вже тоді Час було усвідомлено у багатьох його проявах.

Важливо наголосити на тому, що Час сприймався людиною разом з будь-якою формою руху. У *механічному* русі, прикладом якого було насамперед пересування самої людини, тварин та інших живих організмів, Час став, зокрема, характеристикою подоланого шляху. Назви типу «день (кілька днів) ходи» або «їзди», відомі у багатьох народів, виразно підкреслюють цю закономірність. У *біологічному* русі, скажімо, житті людей, тварин чи рослин, Час сприймався як характеристика окремих етапів розвитку. При цьому Час розумівся насамперед у зв'язку з життям людини, тривалість якого — вік — стала одним з найважливіших еталонів Часу. Про це, з одного боку (наприклад, у слов'ян), переконливо свідчить сама узагальнююча назва людини типу «чоловік», яка, на думку дослідників, буквально означає «цілий вік», а з іншого — те, що навіть окремі частини життя — молодість, старість та ін. також позначаються за допомогою цього терміна «вік»: людина молодого, похилого та ін. віку. Недаремно термін «вік» став не лише еквівалентом довжини життя й інших істот, а й великих періодів життя всього людства — наприклад, кам'яний, бронзовий, залізний віки.

У *суспільних відносинах* Час розцінювався первісними людьми насамперед у трьох вимірах — сучасності, минулому та майбутньому через зв'язок життя й діяльності теперішніх членів суспільства, їхніх прашурів та майбутніх поколінь. Розуміння реального зв'язку вказаних трьох вимірів Часу призвело до

численних міфів про створення основних багатств і надбань суспільства далекими пращурами та до утвердження думки про можливість існування теперішнього лише завдяки минулому. При цьому, однак, вважалося, що безпосередній зв'язок подій минулого й теперішнього можливий і нині: минуле, сучасне та майбутнє часто тоді не лише не протиставлялися, а іноді сприймалися ніби злитими докупі. Так, наприклад, у давніх римлян бог Часу Янус зображувався з двома обличчями, одне з яких дивилося у майбутнє, а друге — у минуле. За уявленнями австралійців, хоча першопращури жили у давні часи, які одержали назву «часи снів», після них лишилися чуринги (предмети найчастіше видовженої овальної форми з каменю або дерева) — спільні символи тогочасної й нині існуючих аборигенів. І сьогодні натерта червоною мінеральною фарбою — вохрою — чуринга вважається здатною забезпечити людей необхідним, наприклад, тваринами, на яких вони полюють, рослинами, якими харчуються, сприяти появі дітей у роді. У давніх індіців пращурами, незважаючи на свій вік, вважалися і всі померлі. При цьому їх поховальний обряд передбачав відродження померлого до наступного життя, а зерно, яким посипали померлого, виконуючи цей обряд, мало перетворитися (як вважали індіці) у корів.

З іншого боку, плин Часу було усвідомлено й у *житті природи* в цілому, бо основні природні процеси виразно підпорядковані закономірностям Часу. Так, наприклад, регулярно відбуваються зміна пір року, дня — ніччю, окремих частин дня й пов'язаних з цим процесів життя та діяльності не лише рослин чи тварин, а й самої людини.

Вже у первісному суспільстві Час було усвідомлено у двох основних значеннях: з одного боку — в його конкретних складових частинах, які вимірювали, а з іншого — в абстрактному понятті плину Часу в цілому, що існує як минуле, сучасне й майбутнє. Вже тоді було звернуто увагу на те, що кожен окремий проміжок Часу існує начебто за єдиною формулою — він має початок, досягає кульмінації, а потім закінчується, щоб через деякий час поновитися знову. Такими, наприклад, для дня будуть ранок, полудень та вечір, для місяця — народження молодика, повномісяччя та «вмирання» місяця, для року — Новий рік, середина року та закінчення. Незавжди помітити, що подібні стадії — початок, середину, закінчення — проходить і будь-яка діяльність людини, а основна робота людини повністю підпорядкована такому важливому проміжку Часу як рік. Саме протягом року разом із зміною клімату, навколишнього середовища та довжини дня людина виконує свій господарський сезон повністю; починає його разом із пробудженням природи

навесні та завершує разом із її завмиранням восени. Землероб сіє, доглядає, збирає врожай, скотар — випасає, перегає худобу, готує продукти тваринництва до зими. Взмикну як землероб, так і скотар, припиняють активну роботу надворі, але обробляють одержану продукцію, готуються до нового трудового сезону. За такого, пов'язаного з особливостями ритму життя первісної людини, розуміння взаємодії минулого, сучасного та майбутнього загальною формулою плину Часу стало коло — цикл, початком якого вважали момент, коли з небуття виник організований Всесвіт разом з його структурними кінцевими елементами, тваринами, рослинами та людьми, а закономірним кінцевим результатом розвитку майбутнього — повернення до минулого, до початку розвитку всесвіту, стану, що ототожнювався з темрявою, океаном чи безоднею.

Оскільки природні процеси багатогранні і водночас взаємопов'язані та досить часто відбуваються синхронно, здавна було помічено можливість виміру одних із них завдяки іншим. Зокрема, моменти змін пір року можна виміряти за особливостями зміни клімату на землі, але разом з тим — і за допомогою визначення регулярності руху сонця та сузір'їв. Адже відомо, що у дні весняного та осіннього рівнодення, коли сонце сходить на сході та сідає на заході, день дорівнює ночі. В найдовший день року — день літнього сонцестояння — точками сходу та заходу сонця стають північний схід і північний захід, а при найкоротшому дні — дні зимового сонцестояння — схід сонця збігається з південним сходом, а захід — з південним заходом. В той же час опівдні кожного дня сонце перебуває над південною точкою горизонту, яка є серединою денного шляху сонця, а тінь від предметів у цей момент вказує точно на північ.

Саме тому, наприклад, у священних книгах давніх індіців — ведах підкреслено, що образом часу в цілому є рік і кожна окрема міра часу визначається особливістю місцеперебування сонця на небі, а в ацтеків символами руху часу та року була сонячна свастика (мал. 1, 2). Не дивно, що за такого розуміння час у давніх індіців вважався «океаном творіння», а рік — володарем всього живого.



Мал. 1. Символ часу в ацтеків.



Мал. 2. Символ року в ацтеків.

Підпорядковуючи свою діяльність природному циклові, люди ще з часів первісного суспільства починали календар з моменту весняного пробудження природи — початку астрономічної весни, тобто весняного рівнодення.

Можна стверджувати, що весняне рівнодення було Новим роком не лише у давніх індоевропейців та їхніх сусідів, а й інших народів. Цікаво, що святкування дня весняного рівнодення як найважливішого свята року зафіксовано і в народів південної півкулі. І хоча з появою держави та відходом у хронології від природного календарного циклу початок року в багатьох народів перенесено на інші дні року, весняне рівнодення й понині вважається Новим роком у народних чи державних календарях індійців, іранців, народів Середньої Азії та ін.

Закономірний інтерес викликає в нас питання про початок року і в давніх слов'ян. Тому зупинимося на ньому детальніше.

Аналізуючи орнамент посуду IV ст. н.е., Б. О. Рибakov намагався ще на початку 1960-х рр. довести, що в ранньослов'янському календарі (який, на його думку, й було втілено в орнаменті) Новим роком був день зимового сонцестояння. Але ця думка Б. О. Рибакova не знайшла підтримки в пізніших працях інших дослідників (Курочкіна О. В., Топорова В. Н., Болонєва Ф. Ф., Климишина І. А.), які стверджують, що Новий рік у слов'ян, як і в інших народів, відзначався в давнину за весняним рівноденням. Останнє здається слушним і нам. Адже, як слушно вказують дослідники давньоруського календаря, саме весняним Новим роком пояснюється те, чому в християнському календарі Володимира Новим роком стало 1 березня. На користь весняного Нового року у слов'ян, як нами вже було зазначено (Короткий астрономічний календар на 1981 р. — К., 1980), свідчать народні назви місяців у слов'ян та розташування цих місяців у календарі. Оскільки ці назви майже однакові у всіх слов'янських народів, а українські назви місяців, на думку дослідників, є найкращими для території східного слов'янства епохи Київської Русі, проаналізуємо зміст цих назв.

Пригадаємо насамперед, що до хрещення Русі, як і в багатьох інших народів, у східних слов'ян застосовувався сонячно-місячний календар з 19-річним циклом. Існування цього циклу було зумовлене тим, що зміна пір року (365 дн.) визначалася за рухом Сонця, довжина кожного місяця — періодом зміни фаз Місяця (29,5 дн.), а рік починався з новомісяччя, найближчого до весняного рівнодення. Оскільки 12 місячних місяців дорівнюють 354 дн., а сонячний рік — 365 дн., по закінченні вже першого року циклу різниця між рівноденням та новомісяччям станови-

тиму 11 дн., тобто новий рік почнеться за 11 днів до рівнодення (мал.3). По закінченні 12 місяця другого року циклу ця різниця зросте до 22 дн., а по закінченні третього року — до 33-34 дн. Тому, щоб починати рік у новомісяччя, найближче до рівнодення, додається 13-й 30-денний місяць, після якого новомісяччя (й Новий рік) випадатиме вже на 4-й день до рівнодення. В результаті періодичних 7 тринадцятих місяців протягом 19-річного циклу різниця між днями рівнодення та новомісяччя знову відбуватимуться в один і той самий день.

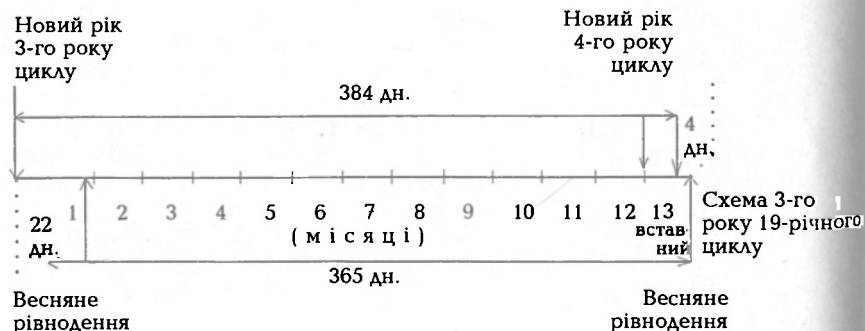
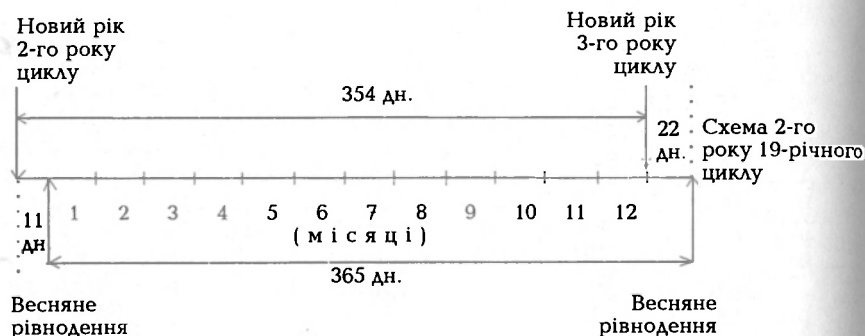
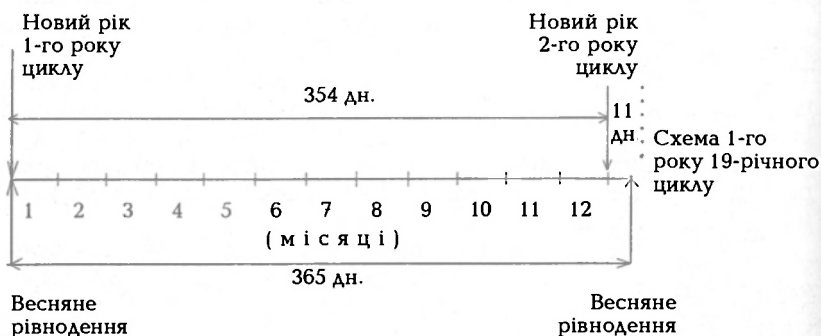
Зупиняючись на назвах окремих місяців, найкраще почати з того місяця, назва якого відбиває конкретну діяльність людини в точно визначеному в межах року короткому проміжку часу. Виразним прикладом такої назви є серпень — місяць жнив, місяць, який збігався з жнивами, очевидно, саме на початку багаторічного циклу.

За агрокліматичними таблицями в Середньому Подніпров'ї (теперішній Київській обл.) воскова стиглість вівса, ячменю та ярої пшениці настає 15—20 липня, а збирати ці культури починають 24 липня — 15 серпня, а найчастіше — з 10 серпня, тобто через 142 дні (або через 4 місяці місячні й 24 дн.) після дня весняного рівнодення (21 березня). Але в кін. Х ст. весняне рівнодення відбувалося 15 березня за юліанським стилем (далі ю.ст.), тобто зернові культури починали збирати 18 липня — 9 серпня (ю.ст.), або переважно з 4 серпня (ю.ст.).

Отже, дохристиянський серпень міг початися після дня рівнодення або через 5 місячних місяців — 9 серпня (ю.ст.), або через 4 місячні місяці — 11 липня (ю.ст.). Але, оскільки, за висновком Б. О. Рибаківа, святом зібраного врожаю на Русі вважався «день земних плодів» — другий Спас (6 серпня (ю.ст.), закінчення жнив слід відносити до кінця липня — початку серпня (ю.ст.), а отже, й вважати, що дохристиянський серпень був 5-м місяцем після весняного рівнодення й відповідав у кін. Х ст. н.е. періоду з 11 липня по 8 серпня (ю.ст.) (мал. 4).

В такому разі Новий рік дохристиянського календаря, починаючись за 4 місячні місяці до 11 липня (ю.ст.) (або 1 серпня дохристиянського — надалі дохр. — календаря), збігався б із весняним рівноденням у дохристиянському календарі лише 1 квітня (дохр.), а не 1 березня (дохр.) чи 1 травня (дохр.), адже від 1 березня (дохр.) до 1 серпня (дохр.) налічується 5 місячних місяців, а від 1 травня (дохр.) до 1 серпня (дохр.) — лише 3 місяці.

З іншого боку, коли б рік почався 1 березня (дохр.), серпень (дохр.), випадав би на 11 червня по 10 липня (дохр.), а коли б з 1 травня — на 9 серпня — 7 вересня (дохр.). Як у



Мал. 3. Відповідність сонячного року й місячного місяця в початкових роках 19-річного циклу.

Весняне рівнодення				Весняне рівнодення			
15.III	13.V	11.VII	8.IX	6.XI	4.I	5.III	
13.IV	11.VI	9.VIII	7.X	6.XII	4.II		юліанський календар
(місяці)							
1	2	3	4	5	6	7	8
квітень	травень	червень	липень	серпень	вересень	жовтень	листопад
9	10	11	12				
грудень	січень	лютий	березень				
							язичницький календар Русі

Мал. 4. Схема співвідношення давньоруського та юліанського календарів в кін. X ст. н.е.

першому, так і в другому разі це суперечило б змістові місяця серпня як періоду збирання врожаю. Разом з тим березень, який у сучасному українському календарі вважається тотожністю юліанського мартіуса й першим місяцем весни, не міг бути таким у дохристиянському календарі принаймні ще з двох причин: по-перше, мартіус-березень (ю.ст.) в 988 р. починався за півмісяця до весняного рівнодення, бо останнє випадало в X ст. на 15 березня (ю.ст.), а по-друге, місяць лютий, який передував березню, уособлював кульмінацію всієї лютої зими з її найбільшими морозами (що, як відомо, нині припадає на січень), й було б дивним, якби після лютого — середини зими — одразу наставав місяць весняного рівнодення, тобто астрономічної весни.

Підтвердженням сказаного вище є й те, що серед назв усіх теперішніх весняних місяців — березня, квітня, травня, назви березня, або ж сухия, що пояснюється як місяць цвітіння берези чи підсихання землі, та травня — місяця буйства трав — є дуже конкретними й не передають весняного розквіту природи з початком астрономічної весни. Зате саме цей момент повністю втілено в назві квітня.

З початком весни (й кожного нового року) природа мовби поверталася до свого первісного стану, а людина — до повторення діяльності минулого року. Таким чином, кожен рік сприймався замкненим циклом, в результаті чого формою й символом року (а внаслідок значення року в вимірі часу — й символом часу) ставало коло, а закономірності життя природи й людини, що виявлялися на фоні року, відбивалися у формі закону універсального колобігу всесвіту. Не випадковий характер уявлення про цей колобіг підкреслює хоч би вже те, що воно існувало як основне в первісному, рабовласницькому та феодальному суспільстві різних народів світу.

Найвиразніше це уявлення простежується на прикладі, мабуть, ще загальноіндоевропейського поняття про «риту» (від слова «ри» — «рух», «шлях»), що стосувалося насамперед *руху неба*. В Греції риті відповідало поняття «тео», в Китаї — «дао». Подібного сенсу надавалося в індійців «драхмі», у греків — «року», в Єгипті — «маат», в Шумері — «ме», у слов'ян насамперед «ряд».

Рита вважався першоосною будь-якого явища в природі чи житті людини. Оком, обличчям рити були діти найдавнішої індоевропейської богині Адіті — Адітті, кожен з яких уособлював один з 12 сонячних місяців, тобто періодів перебування сонця в кожному із сузір'їв зодіаку. До того ж віз рити з 12 спицями (за числом зодіакальних сузір'їв) символізував рік. Тому не дивно, що одним із символів року був зодіак. Зодіак, як

відомо, це насамперед коло з 12 сузір'їв (Риби, Овен, Телець, Близнята, Рак, Лев, Діва, Терези, Скорпіон, Стрілець, Козеріг, Водолій), розташованих вздовж видимого з землі щорічного шляху сонця — екліптики й кожне з яких має власні назву та символ (мал.5). Разом з тим зодіак був геоцентричною моделлю всесвіту — системою, що об'єднувала уявлення про рух часу та будову Всесвіту. Оскільки крім сонця в колі зодіаку обертаються ще 6 планет (Місяць, Марс, Меркурій, Венера, Сатурн, Юпітер), які також можна помітити неозброєним оком з Землі, в повному зодіаку небесні тіла утворюють не лише кругові композиції, а й відбивають трьохчастинну структуру неба. Розглянемо, наприклад, кругову структуру грецького елліністичного зодіаку (мал.6). В центрі Всесвіту, на найвищому небі, поміщено бога небес Зевса. Середнє небо зайняте 7 найвищими богами — господарями планет; основна планета належить Зевсові, а кожній з них присвячено окремий день сединного тижня. Нижнє небо створене 12 сузір'ями зодіаку.

Першим місяцем року (першим сузір'ям зодіаку) вважається місяць, у сузір'ї якого міститься точка (надалі т.) весни — місце сонця в день весняного рівнодення. Місце в зодіаку, протилежне т. весни, займає т. осені. По одну сторону зодіаку (посередині між т. весни і т. осені) перебуває т. літа, а по другу — т. зими. Таким чином, точки пір року ділять все коло зодіаку на 4 рівні частини.

Внаслідок особливості обертання Землі т. весни зсувається по екліптиці на захід (явище т. зв. прецесії) із швидкістю $50'256''$ на рік. Отже, коли т. весни в цьому році збіглася з центром якоїсь зорі, наступного року відстань між ними дорівнюватиме $50'256''$, ще через рік — вдвічі більше тощо. В цілому ж т. весни проходить кожне сузір'я зодіаку в середньому за 2 тис. років.



Мал. 5. Видимий рух сонця протягом року в колі зодіаку.



Мал. 6. Грецький зодіак епохи еллінізму.



Мал. 7—8. Давньоєгипетські зодіаки.



Мал. 9. Давньоарабський зодіак.



- I
- II
- III
- IV
- V
- VI
- VII
- VIII
- X
- XI
- XII
- XIII
- XIV
- XV



- XII
- XIII
- XIV
- XV
- XVI
- XVII
- XVIII
- XIX
- XX
- XXI
- XXII
- XXIII
- XXIV
- XXV
- XXVI
- XXVII
- XXVIII
- XXIX
- XXX

Мал. 10. Римський зодіак: зверху зображені боги планет (днів тижня), праворуч та ліворуч — дні місяця, в центрі — коло зодіакальних сузір'їв.



Мал. 11. Давньокитайський зодіак.

На практиці це означає, що приблизно через 2 тис. років голонування в зодіаку переходить до наступного (яке було до цього 12-м, останнім) сузір'я. Але розміри сузір'їв на екліптиці не однакові й не дорівнюють точно 30° , тому кожне сузір'я т. весни проходить за різне число років. Так, наприклад, в 4400—1720 рр. зодіак очолював Телець, у 1720 р. до н.е. — 20 р.н.е. — Овен, а після цього й тепер — Риби (розрахунки проведені автором самостійно — бо дані інших дослідників дуже відрізняються від істинних — за одним із найкращих старих великомасштабних атласів — атласом Й. Боде, виданим у 1801 р., з консультаціями із співробітниками кафедр астрономії Київського та Московського університетів — професором Всехсвятським С. К., доцентами Дрофою В. К. та Куликовським П. Г.).

Разом з т. весни на захід пересуваються точки інших пір року, які також проходять за рівні проміжки часу різне число інших сузір'їв зодіаку. В результаті цього до пір року належить різне число сузір'їв (як правило 2—4), яке також змінюється в результаті явища прецесії. Нині, наприклад, сузір'ям весни є Риби (1-й місяць), т. літа перебуває в Близнятах (4-й місяць), т. осені — в Діві (7-й місяць), а т. зими — в Стрільці (10-й місяць).

Загальновизнано, що у всіх народів Старого Світу давня існував єдиний тип зодіаку, а всі відомі нам зодіаки, в тому числі й один із найоригінальніших — китайський, мають своєю основою передньоазіатський зодіак (мал. 7—11). Найдавніші зображення зодіаків чи їх частин, які належали народам як з класовим, так і з родовим ладом — з Сальсету, Верхнього Єгипту, Акаду, Вірменії, Мохенджо-Даро та ін., датуються IV—III тис. до н.е., але у вавилонському міфі створення зодіаку головним богом Вавилону Мардуком та опис прецесії віднесено до вступу т. весни до сузір'я Близнят, що відбулося на поч. VII тис. до н.е. В цілому можна вважати, що зодіак з'являється як календарно-геоцентрична модель у людей епохи неоліту — останньої доби кам'яного віку, коли відбувся перехід від привласнюючих (збиральництва, мисливства) до відтворюючих форм (скотарство, землеробство) господарства, процес яких необхідно було планувати вже самій людині.

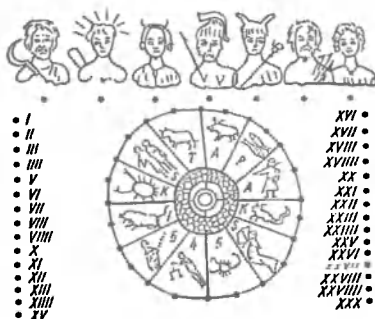
У давнину зодіак мав, напевне, величезне значення і в житті слов'ян. Прикладом цього можуть бути астрономічні аспекти функції давньоруського «скотійного бога» Волоса. Спорідненість імені Волоса з назвами Плеяд (скупчення зорь, що входять до складу зодіакального сузір'я Тельця), відомих у слов'янських народів як Волосині, Волосянка, Волосожари, Власці, Власи, Власожельці, Власожелішті, Власожилішті, Власожаліца,



Мал. 7—8. Давньоєгипетські зодіаки.



Мал. 9. Давньоарабський зодіак.



Мал. 10. Римський зодіак: зверху зображені боги планет (дні тижня), праворуч та ліворуч — дні місяця, в центрі — коло зодіакальних сузір'їв.



Мал. 11. Давньокитайський зодіак.

На практиці це означає, що приблизно через 2 тис. років говування в зодіаку переходить до наступного (яке було до цього 12-м, останнім) сузір'я. Але розміри сузір'їв на екліптиці не однакові й не дорівнюють точно 30° , тому кожне сузір'я т. весни проходить за різне число років. Так, наприклад, в 4400—1720 рр. зодіак очолював Телець, у 1720 р. до н.е.— 20 р.н.е. — Овен, а після цього й тепер — Риби (розрахунки проведені автором самостійно — бо дані інших дослідників дуже відрізняються від істинних — за одним із найкращих старих великомасштабних атласів — атласом Й. Боде, виданим у 1801 р., з консультаціями із співробітниками кафедр астрономії Київського та Московського університетів — професором Всехсвятським С. К., доцентами Дрофою В. К. та Куликовським П. Г.).

Разом з т. весни на захід пересуваються точки інших пір року, які також проходять за рівні проміжки часу різне число інших сузір'їв зодіаку. В результаті цього до пір року належить різне число сузір'їв (як правило 2—4), яке також змінюється в результаті явища прецесії. Нині, наприклад, сузір'ям весни є Риби (1-й місяць), т. літа перебуває в Близнятах (4-й місяць), т. осені — в Діві (7-й місяць), а т. зими — в Стрільці (10-й місяць).

Загальновизнано, що у всіх народів Старого Світу здавна існував єдиний тип зодіаку, а всі відомі нам зодіаки, в тому числі й один із найоригінальніших — китайський, мають своєю основою передньоазіатський зодіак (мал. 7—11). Найдавніші зображення зодіаків чи їх частин, які належали народам як з класовим, так і з родовим ладом — з Сальсету, Верхнього Єгипту, Акаду, Вірменії, Мохенджо-Даро та ін., датуються IV—III тис. до н.е., але у вавилонському міфі створення зодіаку головним богом Вавилону Мардуком та опис прецесії віднесено до вступу т. весни до сузір'я Близнят, що відбулося на поч. VII тис. до н.е. В цілому можна вважати, що зодіак з'являється як календарно-геоцентрична модель у людей епохи неоліту — останньої доби кам'яного віку, коли відбувся перехід від привласнюючих (збиральництва, мисливства) до відтворюючих форм (скотарство, землеробство) господарства, процес яких необхідно було планувати вже самій людині.

У давнину зодіак мав, напевне, величезне значення і в житті слов'ян. Прикладом цього можуть бути астрономічні аспекти функції давньоруського «скотійного бога» Волоса. Спорідненість імені Волоса з назвами Плеяд (скупчення зорь, що входять до складу зодіакального сузір'я Тельця), відомих у слов'янських народів як Волосині, Волосянка, Волосожари, Власці, Власи, Власожельці, Власожелішті, Власожилішті, Власожаліца,

Влашичи, Влацичи, свідчать про можливість розглядати Плеяди складовою частиною Волоса або як його дітей, а внаслідок цього самого Волоса, як зазначив О. П. Знойко, ототожнювати з небесним биком Тельцем.

З іншого боку, враховуючи висновок Ф. Ф. Болонева про те, що масляна у слов'ян-язичників була святом Нового року, який визначався за весняним рівноденням, а масло, яким користувалися на масляну, за іменем Волоса звалось «волосиним» або «воложим», у Волосові слід розуміти основний персонаж свята масляної й Нового року, тобто й весняного рівнодення. За аналогією з календарями інших народів таким персонажем повинно бути зодіакальне сузір'я, в якому в той час перебуває т. весни — місце сонця в день весняного рівнодення. Отже, цілком можливо, що першим сузір'ям і був деякий час Волос-Телець.

Оскільки ж Волос-Телець очолював зодіак лише в 4400—1720 рр. до н.е., тобто в основному в V—III тис. до н.е., можна стверджувати про дуже давнє коріння культу Волоса й припускати його існування вже в IV тис. до н.е. Вірогідність цього підтверджується у висновках Рибакова В. О., Знойка О. П. про датування протослов'янського періоду, починаючи з IV—III тис. до н.е.

Маючи величезне значення в житті людини, річний рух часу та сонця в колі зодіаку відбився в численних сонячних символах (бляшках, медальйонах...) міднобронзового та ранньозалізного віків, де напрямок цього руху — проти годинникової стрілки — вказують голівки птахів, тварин, ноги та ін. (мал. 12—14).

Таким чином, наведені приклади, засвідчуючи величезну роль категорії часу в житті давньої людини, підкреслюють певне наукове розуміння й використання цієї категорії на практиці. Водночас ці приклади спростовують теорії як про «дикунський» стан мислення ще первісної людини, так і його суто релігійний характер.



Мал. 12—14. Символи сонця міднобронзового та ранньозалізного віків, які символізують рух часу та сонця в колі зодіаку.



АРХЕОЛОГІЯ ТА МОВОЗНАВСТВО: ДЕЯКІ МОЖЛИВОСТІ СОЮЗУ

Загальновідомо, що сучасна археологія потребує застосування даних геології, антропології, палеоботаніки, палеозоології та цілого ряду інших галузей науки. Однак у більшості випадків, навіть під час обробки масового матеріалу, як нам здається, значною мірою недооцінюються можливості гуманітарних наук. У нашій праці спробуємо запропонувати деякі найреальніші шляхи використання однієї з гуманітарних наук, застосування якої в археології поки досить обмежене, хоча й необхідне — мовознавство¹.

Залишаючись без допомоги мовознавства, археологи майже не враховують (а часто навіть бояться використовувати, вважаючи випадковими) важливі риси матеріальної та духовної культури давніх народів, хоча ці риси і є закономірними, бо вони виникли у відповідності з певним рівнем економічного та соціального розвитку населення різних територій. Особливе значення такі риси мають в аналізі світогляду давніх людей, без вивчення якого неможливе розуміння й інших сторін життя суспільств минулого.

¹ Думку лінгвістів про необхідність поєднання зусиль археології та мовознавства у розв'язанні найважливіших питань давньої історії див., напр.: Сравнительно-историческое изучение языков разных семей. Современное состояние и проблемы. — М., 1981. — С. 19.

Нам здається, що у перспективі дані мовознавства, підготовлені лінгвістами, з успіхом можуть бути використані у дослідженні кількох категорій археологічних джерел. Тим більше, що досить цікавий досвід цього стосовно матеріалів України вже подано, наприклад, у роботах В. М. Даниленка².

Винятково важливе місце мовознавству належить у поясненні особливостей окремих зразків або образів давнього мистецтва. Найуспішніше його можна застосувати у тих випадках, коли форма тісно пов'язана із зображенням на предметі.

Прикладом є посуд із зображенням обличчя або його частин, відомий у багатьох археологічних культурах³. Важливою рисою посудин цього типу є втілення голови людини в основних пропорціях форми, її обличчя — в орнаменті. Така закономірність може бути пояснена, перш за все, близькістю, наприклад, в індоєвропейських мовах понять *череп*, *черепок*, *черепна коробка*, *горщик*, *чаша*: порівн., напр., рос. діалект *чаша* — «черепна коробка», *череп* — «горщик»; болг. *череп* — «череп», *чиреп* — «розбитий горщик»; макед. *череп* — «череп», *цреп* — «невеликий гощик»; давн.-інд. *sagu-h* — «котел», «горщик»; гот. *hvarnci* — «череп»; давн.-ісл. *hvegr* — «котел», *hvegna* — «горщик» та ін.⁴

Розглядаючи особливості побудови голів-посудин, звернімо увагу на те, що верхній край посудин підвищується над його «лобовою частиною» й оточує останню подібно до вінка чи вінця, наочно відповідаючи при цьому своїй загальноприйнятій назві «вінчик», а наліпи на боковій поверхні посудин стають «носиками» та «ушками».

Звичайно, ці посудини передають лише частину розмаїття символіки антропоморфного посуду, адже не менш відомі в різних археологічних культурах і посудини, характерною рисою яких, виконаною в кількох варіантах, є ототожнення час-

² Даниленко В. Н. Энеолит Украины. — К., 1974. — С. 107—157.

³ Про подібний посуд у трипільських та катакомбних пам'ятках див., напр.: Чмихов М. О. Про космічну символіку катакомбної поховальної кераміки // Поховальний обряд давнього населення України. — К., 1991. — С. 67—68.

⁴ Этимологический словарь славянских языков. — Вып. 4. — М., 1977. — С. 21, 30—31, 72—73; Вып. 11. — М., 1985. — С. 129. Зображення облич на посуді можна розглядати не як обличчя реальної людини, а як маски /порівняйте у зв'язку з цим хоч би назву деяких простих горщиків та лицьових частин складових масок у мовах африканців — «горщик», а посудини з їхніми зображеннями на них обличчя відповідають і іншим проявам символіки голови. Так, у катакомбній культурі, по-перше, відомі поховальні маски, виготовлені з глини, як і посуд, по-друге, остеокерамічний посуд, виготовлений з кісток черепа зі значними домішками глини. Останнє відповідає випадкам, коли посуд-голова є символом, наприклад, у Ведах образом голови названо чашу. Про це див.: Чмихов М. О. Про космічну символіку катакомбної поховальної кераміки // Поховальний обряд давнього населення України. — К., 1991. — С. 67.



Мал. 1. Антропоморфні посудини: 1 — катакомбні з лицьовими зображеннями (а — за Г. Чайдом, б — за С. Н. Братченком, в — Олександрівськ, к.1, п.18, г — Бузький, к.1, п.20); 2 — з рисами тіла людини (гальштатська епоха /за Й. Владаром/).



Мал. 2. Зображення тварин з хвостами у вигляді рослинних символів:
 1 — Чатал-Гуюк (за І. Мазаровим); 2 — на трипільській кераміці
 (за В. І. Маркевичем, К. К. Чернишом, І. Мазаровим);
 3 — бронзовий вік півдня Європи (за Ж. де Морганом);
 4 — залізний вік Осетії (за Ж. де Морганом).

тин посудини і всього людського тіла. В одному з варіантів таких посудин голова часто виконана у вигляді кришки, яка надіається зверху⁵, а найважливіші частини посудини відповідають загальноприйнятим термінам, які вживаються при описі посудини зверху вниз: «шийка» чи «горло», «плечики», «ручки», «тулуб».

Інколи на степовій кераміці бронзового віку зустрічаються і зооморфні символи. Одним з найбільш поширених серед них є символ бика. Зокрема, досить наочно представлені двоє бичачих пластичних ріжок на катакомбній чаші з п. 16 к. 3 в Макіївці⁶. Ріжки подібного типу відомі і на деяких інших катакомбних чашах, на посудині культури лінійно-стрічкової кераміки із Незвиська. В цілому наліпи такого вигляду відповідають стилізованим бичачим ріжкам чи голівкам на посудинах та інших пам'ятках, наприклад, трипільських чи XVI—XIV шарів малоазійського Бейчесултана, а також різного роду рогатим композиціям на посуді неоліту — залізного віку Центральної, Південно-Східної Європи і Малої Азії.

Оскільки посудини в похованнях служили і поховальними жертovníками (для жертвних вогнів, узливань, приношень)⁷, бичачі ріжки катакомбних чаш можна порівнювати також із

⁵ Монгайт А. Л. Археология Западной Европы. Каменный век. — М., 1973. — Рис. на с. 243; Vldar J. Praveka plastika. — Bratislava, 1979. — S. 110, rys. 84.

⁶ Чмихов М. О. Про космічну символіку катакомбної поховальної кераміки // Поховальний обряд давнього населення України. — К., 1991. — С. 68—69.

⁷ Приєднуємося до думки М. М. Чередниченка про використання посуду, знайденого у похованнях епохи бронзи, з попелом, у ролі жертovníка: див., напр., Чередниченко Н. Н. Колесницы Евразии эпохи бронзы // Энеолит и бронзовый век Украины. — К., 1976. — С. 144. Але жертovníками у похованнях були, мабуть, й інші посудини, адже більшість з них зберегла на своїй поверхні рештки згорілих органічних речовин або жертвної рідини. Тим більше, що у Ригведі відомі й такі назви вогню, як «цар жертви», «зосередження жертви», «символ жертви» і навіть «жертвне узливання» й отождествлення жертвного узливання /«жертвного питва»/ з посудом. З уявленнь давніх індійців відомо, що з розбиванням посуду руйнується лише його оболонка, а не «простір» всередині посуду /який отождествлювали з невидимою сутністю/, тому, ймовірно, сутність посуду-жертovníка могли відбивати і його окремі частини. Останньому відповідає використання у ролі поховального жертovníка уламків посуду з покладеними до них вуглинками — так званих жаровень. Наявність посудин-жертovníків для вогню виразно показує й давньоіндійський обряд носіння посуду з жертвними вогнями у руках або на голові, відоме у багатьох народів використання посуду як пересувних жертovníків на возах, знахідка на трипільському поселенні Цвиклівці величезного, вкопаного у землю посуду, який був жертovníком просто неба. Про використання посуду в ролі жертovníка при виконанні жертвового заливання свідчать, наприклад, і зображення на критських печатках. На користь отождествлення поховального посуду з жертovníками /які, як правило, досить чітко орієнтовані своїми основними частинами на сторони горизонту/ свідчать і

стилізованими бичачими рогами жертвників XVI—XIV шарів Бейчесултана⁸, II шару Карагуюка⁹ та Криту¹⁰.

Таким чином, для цілої низки археологічних пам'яток південних областей України і частини Малої Азії характерно майже однотипове втілення образу бика не тільки у вигляді його голови (основне місце, при якому відводилось рогам), але й у вигляді самих лише рогів. Вказана риса відповідає відомій закономірності (на яку особливу увагу серед археологів звернув В. М. Даниленко)¹¹ — утворенню назви корови-бика від терміну *rig*, що відповідає первісному значенню назви цих тварин як «рогата тварина»¹².

Одним із прикладів подібного роду може служити і пояснення особливостей зв'язку тварин та рослинної символіки родючості, яка може бути представлена у своїх різних проявах. В одних випадках це може бути наявність зерен злакових у тісті посудин з бичачою символікою (наприклад, наявності зерен проса в прикрашеній бичачими ріжками, і в самих ріжках, чаші з п. 16 к.3 в Макіївці)¹³, в інших — орнаментация мотивами «колоска» злаків чи його імітацією, виконаною відбитками штампу чи насічками багатьох катакомбних посудин¹⁴, в тому числі й згаданої макіївської чаші.

попередні результати фіксації за допомогою компаса положення посуду у похованнях спочатку М. О. Чмиховим, а згодом і деякими співробітниками експедицій Інституту археології НАН України, а потім і Київського університету. Серед 50 цілих, встановлених у давнину на дно або догори дном посудин /чиє положення лишилося незмінним і до наших днів/, найранішою серед яких виявилася трипільська, а найпізнішою — салтівська, лише на двох катакомбних посудинах основна композиція орнаменту /або його основний елемент/ не була звернута на одну з основних /північ, південь, схід, захід/ сторін горизонту. Матеріали про це та про інші прояви космічної символіки посуду, /пов'язаної з жертвником як моделлю Всесвіту/, зібрані М. О. Чмиховим, див., напр.: Чмихов М. О., Шилов Ю. О., Корнієнко П. Л. Археологічні дослідження курганів. — К., 1989. — С. 62—68; Чмихов М. О. Про космічну символіку катакомбної поховальної кераміки // Поховальний обряд давнього населення України. — К., 1991. — С. 69—75.

⁸ Lloyd S., Mellaart J., Beycesultan. — Vol. 1, Fig. 16—20.

⁹ Miller-Karpe H. Handbuch für Vorgeschichte. — Bd. III/III. — München, 1980. — Fig. 319,26.

¹⁰ Evans A. The Palace of Minos at Knossos. — Vol. IV, p. II. — London, 1935. — Fig. 376,b.

¹¹ Даниленко В. Н. Энеолит Украины. — С. 125—126.

¹² Етимологический словарь славянских языков. — Вып. 11. — М. — С. 106.

¹³ Висловлюємо глибоку вдячність Г. О. Пашкевич за визначення відбитків зерна проса на вінцях, стінках чаші та ріжках її наліпа.

¹⁴ Щарафутдінова І. М. Орнаментовані сокири-молотки з катакомбних поховань на Інгуглі // Археологія. — 1980. — Вип. 33. — С. 69.

В коло подібних зіставлень вписуються й уявлення шумерів про биків-сузір'я та зірки-зерна¹⁵ (останнє знаходить виразну аналогію в зображенні зірок у вигляді зерен, а сузір'їв — у вигляді колосків на персні II тис. до н.е. з Тиринфа¹⁶).

Близькість символіки великої рогатої худоби та зерна помічена й у давніх індійців: за їхніми уявленнями, зерно, яким посипали покійника, повинно було відродитися дійними коровами (AB, XVIII,4)¹⁷. Можливо, подібне значення мали зерна пшениці, які зустрічаються інколи в катакомбних похованнях¹⁸, адже однією з яскравих рис катакомбних поховань є часта наявність у них символів бика у вигляді окремих частин його тіла (в тому числі й рогів).

Ототожнення бика із зерном існувало, вірогідно, й у слов'ян, у яких ім'я «бога худоби» Волоса — напевно бика, оскільки культ цього бога був пов'язаний передусім з великою рогатою худобою і сам Волос був колись уособленням сузір'я Бика (Тельця)¹⁹ — етимологічно споріднено також з терміном «волос»²⁰, одне із значень якого «колос»²¹. Тому закономірно, що на Русі при збиранні врожаю останні колоски присвячували саме богів Волосу²², а святковий коровай отримав свою назву від слова «корова»²³ і часто зображувався з коров'ячими рогами та вим'ям²⁴, стаючи при цьому символом, подібним до бика з хвостом-колоском.

¹⁵ Редер Д. Г. Мифы и легенды древнего Двуречья. — М., 1965. — С. 29.

¹⁶ Блаватская Т. В. Ахейская Греция во II тыс. до новой эры. — М., 1966. — Рис. 107.

¹⁷ Атхарваведа /избранное/. Перев., комм., вступ. статья Т. Я. Елизаренковой. — М., 1976. — С. 251.

¹⁸ Шарафутдинова І. М. Орнаментовані сокири-молотки з катакомбних поховань на Інгулі // Археологія. — 1980. — Вип. 33. — С. 69.

¹⁹ Чмихова В. І., Чмихов М. О. Деякі основні найдавніші слов'янські соціально-економічні терміни // Вісник Київського університету. — Історичні науки. — Вип. 24. — К., 1982. — С. 111—113; Чмихов Н. А. Истоки представлений об универсальном начале в мировоззрении славян // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. — К., 1987. — С. 5—12; Чмихов Н. А. Истоки язычества Руси. — К., 1990. — С. 262—263.

²⁰ Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. — М., 1974. — С. 63—74.

²¹ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. — Т. 1. — М., 1964. — С. 344—345. Етимологічний словник української мови. — К., 1982. — С. 421—422.

²² Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. — М., 1974. — С. 62—63; Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. — М., 1981. — С. 425.

²³ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. — Т. 2. — М., 1965. — С. 332. Етимологічний словник славянських языков. — Вип. II. — С. 115.

²⁴ Иванов В. В., Топоров В. Н. К семиотической интерпретации каравая и каравайных обрядов у белоруссов // Труды по знаковым системам. — Вип. 3. — Тарту, 1967. — С. 64—70.

Такі бики належать до розряду тварин із хвостами, які представлені рослинними символами, відомими в багатьох культурах, починаючи з неоліту. Зокрема, бик з хвостом, кінчик якого являє собою, вірогідно, розпушений колосок, зображений на фресці V шару (біля 5800 р. до н.е.) з Чатал-Гаяку²⁵.

В епоху міді-бронзи зображення собаки, коня з хвостами-стеблами чи колосками відомі на трипільській кераміці²⁶, козла з хвостом-колоском — на кераміці Передньої Азії²⁷, статуетки биків з хвостами-колосками — в Південній Європі²⁸, а в залізному віці — зображення оленя та коня з хвостом-колоском з Осетії²⁹, скульптури коня з хвостом-колоском з Бактрії³⁰. Вказані приклади дозволяють припустити якщо не всезагальний характер, то досить широкий територіально-хронологічний діапазон поширення символіки хвоста-рослини. Не випадковий, а закономірний характер подібних зображень пояснює, зокрема, відома в індоєвропейських мовах спорідненість понять *хвіст*, *вістря*, *кінчик*, *стебло* і *стовбур*: порівн., напр. *stordhr (давн.-грецьк. στρδνϋξ): strdnes (срнн. stert), «вістря», «хвіст»; *de/m/b: ср.-нідерл. timpe «кінчик», англ. tip «кінчик», серб.-хорв. deblo «стовбур» та *ste/m/b: н.-нім. stemp «корінь», лит. stimbras «кінчик», «хвіст», чеськ. stěble «стебло»³⁰.

Велике значення матеріали мовознавства можуть мати й при різнобічному вивченні окремих типів поховальних споруд. Зокрема, чималий інтерес має відображення у мовному матеріалі зв'язку поховальної споруди й житла. Поховальні споруди у вигляді житла різних типів або використання будинку у ролі місця поховання зафіксовано, наприклад, у алтайців, мансі, ненців, росіян, тувинців, хант й інших народів³¹.

²⁵ Маразов И. Бог-бык и богиня-пчела от Чатал-Хюйюк — началото на син. мит. // Изкуство. — 1981. — № 9—10. — Рис. на с. 53.

²⁶ Маркевич В. И. Позднетрипольские племена Северной Молдавии. — Кишинев, 1981. — Рис. 17, 6, 8; 27, 1; Энеолит СССР. — Табл. IXXXII, 9; IXXVII, 70.

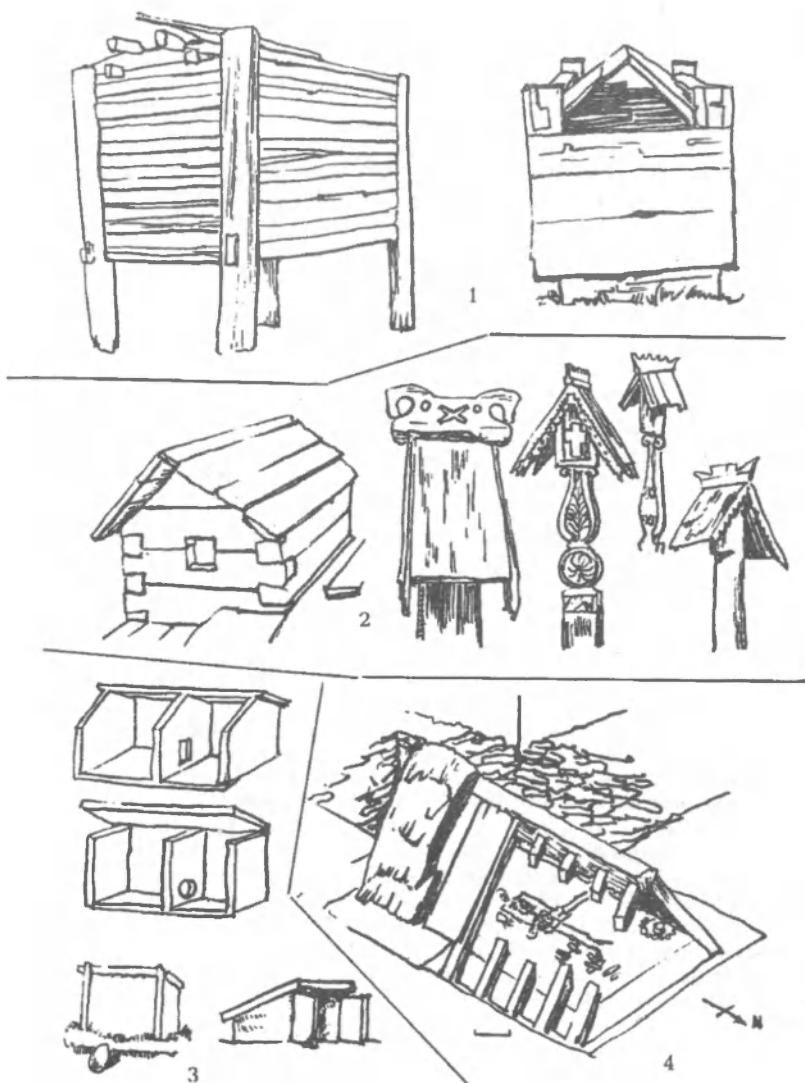
²⁷ Хинц В. Государство Элам. — М., 1977. — Рис. 21.

²⁸ Морган Ж., де. Доисторическое человечество. — Петроград, 1924. — Рис. на с. 162.

²⁹ Там само. — Рис. на с. 130; Мухитдинов Х. Ю. Бактрийский всадник // Скифо-сибирское культурно-историческое единство. — Кемерово, 1980. — Рис. 2.

³⁰ Герценберг Л. Г. Вопросы реконструкции индоевропейской просодики. — Л., 1981. — С. 50, 125.

³¹ Грачева Г. Н. Погребальные сооружения ненцев устья Оби // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX - начале XX века: Сборник Музея антропологии и этнографии. — Вып. XXVII. — Л., 1971. — С. 248—262; Соколова З. П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Там же. — С. 211—238; Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. — Л., 1975. — С. 74—76, 80—81, 117. Рис. 73,



Мал. 3. Поховальні споруди та урни у вигляді будинку: 1 — у тувинців (за В. П. Д'яковою); 2 — у росіян (за Н. Н. Велецькою); 3 — дольмени Кавказу (за О. О. Формозовим); 4 — унетицька культура (за А. Л. Монгайтом).

Про існування ідеї могили-будинку досить переконливо свідчать і археологічні матеріали.

У печерах-житлах було здійснено найдавніші, відомі нам, поховання — неандертальські (Шанідар, Кіік-Коба, Старосілля, Тешик-Таш), поховання на площі жител або поселень є характерною рисою багатьох культур кам'яного-мідного віків (натуфійська, джейтунська, Анау, трипільська та ін.) різних народів світу. Крім того, у багатьох пам'ятках бронзового-залізного віків відомі поховальні конструкції у вигляді будинку чи його стилізації. Так, одним із найвиразніших поховальних будинків з плоскими та двосхилими дахами вважаються дольмени Кавказу³², гробниці єгиптян³³, етрусків. У вигляді дерев'яних будинків з дахами виготовлено поховальні камери в унетицькій та гальштатській культурах³⁴. За реконструкцією А. Д. Столяра шатрами та дерев'яними будинками прямокутних форм було перекрито траншею неолітичного Маріупольського могильника³⁵, а навісами шатрових типів — окремі поховання ямної культури³⁶. Можливо, імітацією халафських жител були катакомби поховань цієї культури³⁷, а трипільських жител — найдавніші поховання України³⁸. Не виключено, що імітацією будинку із стовповою конструкцією були прямокутні зруби гробниць скіфів, у конструкцію яких виразно простежено риси домобудівництва³⁹.

Моделлю будинку шатрового типу, очевидно, були деякі кургани, зокрема ямний курган біля Вербівки, нижню частину якого було обкладено великими каменями, а верхню —

75; Фрейденберг О. М. Миф и литература в древности. — М., 1976. — С. 39, 70, 72, 89, 100; Веледкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. — М., 1978. — Рис. на с. 183—185; Байбурич А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. — Л., 1983. — С. 168.

³² Марковин В. И. Дольмены Западного Кавказа. — М., 1978. — С. 3.

³³ Коростовцев М. А. Религия Древнего Египта. — М., 1976. — С. 208—210.

³⁴ Монгайт А. Л. Археология Западной Европы. Бронзовый и железный века. — М., 1974. — Рис. на с. 55, 186.

³⁵ Столяр А. Д. Мариупольский могильник как исторический источник // Советская археология. — 1955. — Вып. XXIII. — С. 34—35.

³⁶ Рыков П. С. Погребения в шалашах // Известия Государственной Академии истории материальной культуры. — Л. — М., 1933. — Вып. 100. — С. 204—206.

³⁷ Мерперт Н. Я., Мунчаев Р. М. Погребальный обряд племен халафской культуры (Месопотамия) // Археология Старого и Нового Света. — М., 1982. — С. 48.

³⁸ Чмихов Н. А. К происхождению катакомбных памятников бронзового века // Исторические чтения памяти М. П. Грязнова: Тез. докл. обл. научной конф. — Омск, 1987. — С. 94—96.

³⁹ Ольховский В. С. Скифские катакомбы в Северном Причерноморье // Советская археология. — 1978. — № 4. — С. 95.



Мал. 4. Поховальні споруди та урни у вигляді будинку:
 1 — гальштатська культура (за А. Л. Монгайтом);
 2 — ямний курган, с. Вербівка (за О. О. Формозовим);
 3 — урни культури вілланова (а— за Ж. де Морганом,
 б — за А. Л. Монгайтом);
 4 — урни германців рубежу нашої ери (за А. Л. Монгайтом).

дерев'яними плахами, які утворили шатро. На думку О. О. -Формозова, подібну шатрову конструкцію (але без кам'яної основи) мали і деякі кургани зрубного часу⁴⁰.

Цікаво також, що досить виразно єдність ідеї могили та будинку втілено й у поховальних урнах, виготовлених у вигляді будинків у культурі вілланова⁴¹, германців рубежу нашої ери⁴² та інших народів.

Не випадково поняття, пов'язані з позначенням поховальної споруди або її частин, є близькими або тотожними й поняттям будинку: порівн., напр., у слов'ян «дом», «домовик» «гроб», «домовина» «усадьба», «дом», «гроб», «споруда у вигляді домовини над могилою»⁴³, у тувинців *чадір* «курінь з жердин, що вкривають листям», а *чадір* «поховальний курінь»⁴⁴, у ненців тін «клуня», «домовина»⁴⁵ тощо.

Розглянуте вище підтверджує археологічні матеріали й у тому розумінні, що показує приналежність ідеї могили не лише всій поховальній споруді в цілому, а й його найважливішим частинам, які самі ототожнюються з могилою. Так, у слов'ян, наприклад, *домовиною* названо як гробницю в цілому, так і домовину, поняття *гробнице* та *гробовище* означають як «могила», так і «кладовище», а поняття *гробья* — «домовина», «могила» та «могильний пагорб»⁴⁶.

Аналогічні зіставлення можна наводити й далі та застосовувати для інтерпретації й інші об'єкти та образи. Показово, що деякі з образів, показаних раніше, притаманні пам'яткам багатьох регіонів. У той самий час можуть бути названі приклади, які пояснюються матеріалами мовознавства не так прямо. Зокрема, одним із символів сонця в таблиці, складеній Ж. Дешеллетом, є коло з хрестом посередині, від якого на рівних

⁴⁰ Формозов А. А. Памятники первобытного искусства на территории СССР. — М., 1980. — С. 100, рис. 28.

⁴¹ Морган Ж., де. Доисторическое человечество. — Петроград, 1924. — Рис. 80; Монгайт А. Л. Археология Западной Европы. Бронзовый и железный века. — М., 1974. — Рис. на с. 141.

⁴² Там само. — Рис. на с. 338.

⁴³ Этимологический словарь славянских языков. — Вып. 5. — М., 1978. — С. 70—71; про *домовину* як «будинок для одного (небіжчика)» див., напр.: Лукинова Т. Б. Из наблюдений над лексикой, связанной со способами захоронения у древних славян // Тезисы докладов советской делегации на V Международном конгрессе славянской археологии. — М., 1985. — С. 32—33.

⁴⁴ Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. — Л., 1975. — С. 74.

⁴⁵ Грачева Г. Н. Погребальные сооружения ненцев устья Оби // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX—начале XX века: Сборник Музея антропологии и этнографии. — Вып. XXVII, — Л., 1971. — С. 251.

⁴⁶ Этимологический словарь славянских языков. — Вып. 11.7. — М., 1980. — С. 132—133.

відстанях — по 120° одне від одного — розходяться три людських ноги, ступні яких направлено проти годинникової стрілки⁴⁷. Не випадковий, а закономірний характер образу такого колеса сонця пояснюється уявленням про тотожність ноги та спиці, що передає, наприклад, болгарське слово *крак*, яке означає водночас і «нога», і «спиця колеса»⁴⁸.

Однак матеріали мовознавства, відіграючи одну з найважливіших ролей у дослідженні пам'яток давніх культур, у свою чергу вкрай потребують «допомоги» даних «немовних» галузей знання, бо у протинному разі окремі інтерпретації, що базуються лише на матеріалах мовознавства, можуть бути й помилковими.

Як ми щойно намагалися показати, для глибокого розуміння об'єктів духовної культури необхідні дані не лише археології та мовознавства, а й етнографії, міфології та давньої астрономії, космології, філософії, а також образів давнього мистецтва (між якими існують різні точки дотику), причому узгоджені, звичайно, з матеріалами з економіки та соціального ладу населення, яке лишило після себе необхідний нам об'єкт. Весь комплекс названих даних характеризує не лише спільні й різні сторони, що взаємно доповнюють одна одну, а й спільні та різні рівні конкретного об'єкта, який, як відомо, відповідно до закономірностей світогляду давньої людини, часто (а можливо, навіть точніше — як правило) надавався одному й тому самому об'єктові⁴⁹. Зокрема, як очевидно, бик з колоском-хвостом на рівні побутовому сприймався символом родючості, а на рівні космічному — сузір'ям із зорями, поховальна споруда у вигляді будинку на рівні побутовому — будинком після смерті, а на рівні космічному — символом Всесвіту⁵⁰ тощо.

⁴⁷ *Decléte J.* Manuel d'archéologie préhistorique celtique et gallo-romaine. — Т. III. — Paris, 1927. — Fig. 190, 27.

⁴⁸ Этимологический словарь славянских языков. — Вып. 11. — С. 77.

⁴⁹ *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. — М., 1971. — С. 363. *Мелетинский Е. М.* К вопросу о применении структурно-семантического метода в фольклористике // Семиотика и художественное творчество. — М., 1977. — С. 156—157; *Мелетинский Е. М.* Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона. — М., 1979. — С. 58—59; *Фрейденберг О. М.* Миф и литература в древности. — М., 1976. — С. 30, 39 та ін.; *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. — Л., 1983. — С. 7—14 та ін.

⁵⁰ Див., напр.: *Члехов Н. А.* Космический символизм древних погребальных сооружений // Актуальные проблемы археологических исследований в Украинской ССР: Тез. докл. Респ. конф. молодых ученых. — К., 1981. — С. 40—41; *Шилев Ю. А.* Об уровне развития духовной культуры населения Нижнего Поднепровья в эпоху энеолита и бронзы // Там само. — С. 39—40; *Кузмина Е. Е.* Погребальный обряд пастушеских племен евразийских степей в свете данных индо-иранской традиции // Всесоюзная археологическая конференция «Достижения советской археологии в XI пятилетии»: Тез. докл. — Баку, 1985. — С. 201—203.

У зв'язку з цим корисно зупинитися і на зображеннях ступнів (слідів), як правило, явно взутих, а не босих ніг, що виявлено, наприклад, на камінні Кам'яної Могили, на дні камер катакомбних поховань та антропоморфних скульптурах ямних поховань. Лише за останні роки дослідженню цього символу присвячено чимало праць, але спроби пояснення його змісту відомі ще з давніх часів. Зокрема, Геродот повідомляв, що скіфи показували в скелі біля ріки Тіраса відбиток, який нагадував слід людської ноги довжиною два лікті, називаючи його відбитком ступні Геракла.

Не буде перебільшенням стверджувати, що символіка ступні (як нижньої частини ноги, сліду або сандалії) посідала значне місце у світогляді давніх індоєвропейців. У створених ними джерелах ступні згадані у ряді випадків у зв'язку із позначенням напрямку руху. У першу чергу, мабуть, саме з ідеєю пересування (руху) пов'язані увага та поклоніння й сандаліям. У греків, зокрема, особливою повагою користувалися крилаті сандалії, якими по черзі володіли німфи, Персей, Гермес, а також сандалії, які Еней заповів Тезею. Можливо, сандалії були спочатку взуттям лише знаті, тому сприймалися як одна з ознак знатності.

В інших випадках ступні стають очевидним зосередженням кращих якостей їхнього володаря. Тому, за Махабхаратою, до ступнів «припадають», найвеличнішим мудрецем стає лише той, чий ступні надавали пристрасть та гнів, із ступнів творця народжувалися великі люди (мудрець Дакша народився з великого пальця правої ноги Брахми, а дружина Дакші — з лівого пальця). У індійців найвиразніше символіку різної кількості ступнів (слідів) пов'язували з образом всеохоплюючого творця Пуруші-Атамана-Брахмана. Чотири його ступні ототожнювали з його чотирма станами, четвертий — вищий серед них — вважався Атаманом, у якому розчинено весь світ. Ці ступні вважали «слідом усього суцього», за яким можна було все суще впізнати, одна з цих стоп уособлювала всі істоти; а три інших — безсмертя у небі.

Чотири ступні Брахмана асоціювалися водночас і з чотирма органами життєдіяльності (*мовою, диханням, оком, вухом*) та чотирма стихіями («*божествами*»): *вогнем, вітром, сонцем та сторонами світу*. Іноді кожна з цих чотирьох ступнів у свою чергу поділялася на чотири частини. На рівні космічної абстракції три (а можливо, й чотири) ступні Брахмана рівнозначні світовому дереву, жаром якого є сонце, вісім ступнів сонячного Брахмана — восьми сторонам горизонту, а вищий Атаман, якого звуть «батьком з п'ятьма ступнями та дванад-

цятьма обличчями» — ототожнювався з роком у вигляді п'яти пір року та дванадцяти місяців. Розуміння цього Атамана, як сліду всього суцього, забезпечувало знавцям світле майбутнє, у тому числі й безсмертя. Про зв'язок символіки ступнів з основоположними ідеями існування свідчать також згадані у гімні богу вогню Агні «ступні закону» — загального принципу організації та функціонування Всесвіту.

Величезне значення у космогонії та космології давніх індійців надавалося трьом крокам (або слідам) «широко крокуючого» сонячного бога Вишну, який підтримує «закони Всесвіту» (порівняйте з цим вже згадане сонячне колесо з трьома людськими ногами як спицями, де ступні спрямовано проти годинникової стрілки). Коментатори традиційно пояснюють три кроки (сліди) Вишну як три частини Всесвіту — землю, повітряний простір, (доступні простим смертним) і небо (де перебувають божества й куди немає шляху смертним), а землю (земний простір), виміряну трьома кроками, — як Всесвіт, і, нарешті, — «верхнє житло» — як вищий слід (небо або сонце). У Ахтарваведі з поховальним обрядом пов'язано «повний жиру» слід екаштаки (аштаки) — ночі восьмого дня після опівночі (третьої чверті), у яку у місяці хеманта або шевара влаштовували річні жертвопринесення померлим, у зв'язку з чим екаштака ототожнювалась із дружиною й прообразом року, дійною коровою Ями (бога смерті та сонця), богинею Ідою і матір'ю верховного бога Індри.

З космологічними уявленнями та символікою ступнів у індоевропейців пов'язували й рух колом у танці або обертання на місці. Зокрема, у греків основою загального руху вважали обертання у танці ступнів природи або обертання на своїй ступні космосу. Інакше кажучи, комплекс уявлень про символіку слідів (ступнів) дозволяє стверджувати, що у поховальному обряді ці символи відповідали ідеї переходу душі померлого до безсмертя богів і на рівні будь-якої космічної абстракції були важливою складовою космологічних структур⁵¹.

Водночас із цим закономірний зв'язок сонячного колеса із ступнями відбили й уявлення деяких індоевропейських народів про те, що весняне сонце полишає слід своєї ноги, свій золотий черевичок у розтопленому дьогті⁵². Внаслідок цього стає зрозумілим поширення символів слідів-ступнів у поховальних пам'ятках та на святилищах (у тому числі й на Кам'яній Мо-

⁵¹ Ці матеріали про символіку слідів (ступнів), дібрані М. О. Чмиховим, опубліковано у спільній праці: Чмихов М. О., Шилов Ю. О., Корнієнко П. Л. Археологічні дослідження курганів. — К., 1989. — С. 72—74.

⁵² Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. — Т. 1. — М., 1865. — С. 788.

гилі), адже й поховальний обряд, і святилища, починаючи, принаймні з протонеоліту, були пов'язані з культом Сонця.

Таким чином, як нам здається, існують реальні можливості ширшого й системнішого, ніж звичне, застосування даних мовознавства у вивченні матеріалів археологічних досліджень. У той же час наші власні пошуки ще раз переконують нас у тому, що жодна галузь науки окремо, у тому числі й мовознавство, не в змозі всебічно висвітлити суть тих об'єктів, які нас цікавлять. Найефективніші результати можна одержати лише при комплексному використанні даних цілого ряду наукових галузей, як природничих, так і гуманітарних. Сьогодні, в умовах завершення кількох найважливіших природно-історичних циклів розвитку людства⁵³ умови для такого союзу стали реальними. Адже тенденція значного зближення багатьох наук, напевне, засвідчує про утвердження «справжньої» науки, яка охопить і поєднає закономірності розвитку і суспільства, і природи, і Всесвіту.

Скорочення:

англ. — англійське, *болг.* — болгарське, *гот.* — готське, *діалект.* — діалектичне, *давні.-грецьк.* — давньогрецьке, *давні.-інд.* — давньоіндійське, *давні.-ісл.* — давньоісландське, *лит.* — литовське, *макед.* — македонське, *н.-нім.* — нижньонімецьке, *рос.* — російське, *серб.-хорв.* — сербо-хорватське, *ср.-нідерл.* — середньонідерландське, *срнн.* — середньонижньонімецьке, *чеськ.* — чеське.

⁵³ У 2015 р. закінчиться ряд циклів, у тому числі й 7980-річний, який відповідає християнському циклу від творення світу (за нашими розрахунками — у 5966, за антиохійською ерою — у 5969 р. до н.е.) до Страшного суду: Чмихов Н. А. Истоки язычества Руси. — К., 1990. — С. 320—362. Цей цикл почався на зламі мезоліту та протонеоліту, коли виникла розвинута система світогляду, складовою частиною якої була й найдавніша наука, тоді ще не поділена на науку про природу, науку про суспільство та на окремі галузі. Завершення 7980-річного циклу, очевидно, має привести до повернення такої єдиної нерозчленованої високорозвинутої науки майбутнього.



ДЕЯКІ АСПЕКТИ ВИНИКНЕННЯ ТА РОЗВИТКУ КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНИХ СПІЛЬНОСТЕЙ

Культура людського світу у своїх конкретних виявах характеризується надзвичайною різноманітністю. З цього й випливає уявлення про культурно-історичні спільності (КІС).

Виникнення КІС — узагальнений підсумок поєднання природно-кліматичних, економічних, соціальних, етнічних, культурних і міжнародних факторів.

КІС відомі уже в неолітичну епоху (наприклад, спільності лінійно-стрічкової кераміки, дніпро-донецька, ямково-гребінцевої кераміки). Окремі культури виразніше простежуються в КІС мідного віку. Так, у трипільсько-кукутенській спільності наявність окремих культур припускається не пізніше етапу В. Останні КІС становить населення багатьох сучасних країн.

Загальною економічною основою формування КІС було поширення й утвердження відтворюючого господарства в південних і в частини західних племен України (відтворююче господарство почало домінувати тут з мідного віку) та прогресивний розвиток привласнюючого господарства в племен інших районів.

Зближення культур, які мали різне коріння і виникли в різних областях, обумовлено цілим рядом факторів. Розглянемо ті з них, які привели до об'єднання більшості пам'яток і культур

неоліту — бронзового віку України в КІС, оскільки саме розвиток КІС, а не окремих культур, визначив прогрес у дану добу. М. Я. Мерперт до таких факторів відносив близькі природні та історичні умови, рівність господарського й суспільного рівня, активізацію багатосторонніх зв'язків і пересування населення, поширення пересувних форм скотарства і розподілу металу¹. На думку В. Ф. Генінга, основною рушійною силою процесу формування був розвиток пересувних форм скотарського господарства².

Шляхи виникнення КІС були різними. В одних випадках КІС формуються в результаті конвергентного розвитку і зближення первісно різних культур. Початком процесу формування було поширення на величезних територіях культур, які мали спільне походження і первісно спільну та вужчу територію, тобто практично поширення однієї культури. В інших випадках переважна більшість археологічних культур (АК) формувалася в результаті більш глибоких перетворень, які відбулись в спільних для значних територій рисах економічного, суспільного і духовного життя, змін цілих регіонів, отже, не з однієї, а з кількох більш ранніх культур. Основною рушійною силою цього процесу в його діалектичній єдності є, з одного боку, внутрішня консолідація окремих груп населення, обумовлена розвитком економіки місцевого населення і необхідністю створення постійної політичної організації — союзів племен; і з другого боку — диференціація, розподіл, відрубність окремих спільностей із зберіганням традиційних зв'язків між певними сусідніми групами населення всередині великої географічно досить незалежної області. Зберігання цих зв'язків було обумовлено, в першу чергу, розвитком близьких форм господарсько-побутового устрою в кожній з відокремлених АК.

На процесах культурогенезу відбивались екологічні стреси, економічні перепади, імперативи соціального середовища, міграції і колонізація, військово-політична ситуація та торговельно-обмінні зв'язки³. Два з трьох піків оптимізації культурогенетичних процесів, виділених В. М. Массоном, припадають на період, який ми нині розглядаємо. В ранньоземлеробський час в демографічних явищах переважала колонізація, в культурній еволюції — спонтанна трансформація. Ряд причин —

¹ Мерперт Н. Я. Энеолит степной полосы Европейской части СССР. — Прага, 1961.

² Генинг В. Ф. Этническая история Западного Приуралья на рубеже нашей эры. — М., 1988. — С. 215.

³ Массон В. М. Исторический процесс и ритмы культурогенеза // Северо-Западное Причерноморье: ритмы культурогенеза: Тез. докл. семинара. — Одесса, 1992. — С. 3.

від внутрішніх з порушенням гомеостазису до зовнішніх, пов'язаних з міграційними процесами — привів до порівняно швидкої дезінтеграції із появою синтетичних культурних комплексів. Друга загальна тенденція прогресивного розвитку досягла піку в XVII—XIV ст. до н.е. В умовах міграцій значну роль відігравали процеси асиміляції. Взаємодія та взаємовплив були визначальними факторами культурного процесу⁴. В процесі інтеграції, крім, звичайно, міграційного фактора, велике значення мали ремінісценції інтеграційних процесів попередніх періодів. У кожній конкретній частині культурно-історичної області (КІО) інтеграційні фактори поєднувались з місцевими особливостями. Специфіка АК, що входили до складу КІС, обумовлена шляхами формування, особливостями розвитку, відмінностями природних умов, ремінісценціями місцевих традицій, різними системами домінуючих зв'язків. Співвідношення цих АК і ступінь їхніх взаємин змінювались і на різних територіях і в різні періоди розвитку.

Вагомий внесок у розуміння процесу розселення давнього населення вносить вивчення ландшафтного пристосування пам'яток, геоморфологічне обстеження районів їх концентрації, визначення пристосування пам'яток до основних форм рельєфу та інших елементів ландшафту, оскільки природні фактори істотно впливають на кліматичні умови, що в свою чергу позначається на формуванні господарських систем, їхній продуктивності, системі розселення, чисельності та густоти населення.

Освоюючи нові території, групи населення вибирали ландшафти, які, з одного боку, найбільшою мірою відповідають потребам їхнього господарства, а з іншого — культурним традиціям тієї етнічної спільності, до якої вони належали.

Найраніше КІС виникли та інтенсивно розвивались у лісостепу та степу.

Важлива риса ряду КІС — розташування населення в кількох природно-географічних зонах: у зоні лісів та лісостепу (наприклад, КІС ямково-гребінцевої кераміки на ранньому і середньому етапах займає лісостеп і Полісся; тшинецько-комарівська КІС розташовувалась у лісах Польщі, Поліссі і лісостепу Правобережної України) чи лісостепу та степу (так, трипільсько-кукутенська КІС містилась переважно в лісостепу з виходом у степ та Полісся; ямна, катакомбна, сабатинівська та зрубна — в основному, в степу з виходом у лісостеп).

⁴ Массон В. М. Исторический процесс и ритмы культурогенеза // Северо-Западное Причерноморье: ритмы культурогенеза: Тез. докл. семинара.— Одесса, 1992.— С. 3—5.

Три основні ландшафтні смути Східної Європи — лісова, лісостепова та степова — склалися в неолітичний час. Але правильніше твердити про чітке розмежування лісової (до складу якої входив слабо виражений лісостеп) і степової смуг.

На території України в геологічній будові, кліматі, ґрунтах, рослинності ознаки переходу однієї фізико-географічної зони в іншу виражені дуже слабо⁵. В силу історично складних обставин територія південної лісостепової та степової України відрізнялась вельми незначною заселеністю і антропогенний фактор майже не впливав на природне середовище. В I тис. до н.е. на території України лісові масиви в межиріччі Орелі та Самари, на Сіверському Дінці та його притоках займали значно більшу площу навіть порівняно з самим південним Лівобережним лісостепом. Степові простори в епоху бронзи, майже до початку субатлантичного періоду простягалися дещо північніше й досягали середньої течії Десни, де проходив кордон з лісостепом⁶.

Атлантичний природно-кліматичний період (6000—2500 рр. до н.е.), який відповідає неолітові, характеризується найтеплішим, порівняно з сучасним, кліматом, лише наприкінці періоду похолоднішало; переважанням вологих епох над сухими. Максимально поширюються широколистяні ліси, досягаючи аж Білого моря. В епоху неоліту почалося нове (післяпротонеолітичне) пониження рівня вод, а також формування гумусу. Суббореальний період (2500—500 рр. до н.е.), який хронологічно відповідає епосі бронзи, характеризується змінним кліматом з перевагою жарких сухих умов над зволженими. Помітне низьке стояння ґрунтових вод, рівня річок та озер⁷. Для ранньої бронзи характерний сухий пустинний клімат, розвіювання пісків і, в цілому, несприятливі екологічні умови. В період середньої бронзи піщані ґрунти характеризуються великою потужністю гумусового горизонту, промитістю від легко розчинних солей та карбонату, слідами діяльності ґрунтової мезофауни. Для пізньої бронзи характерна різка аридизація

⁵ Ромашко В. А. Природно-климатические условия и хозяйственная деятельность населения пограничья Степи и Лесостепи Левобережной Украины на рубеже II—I тыс. до н.э. // Проблемы археологии Поднепровья. — Днепропетровск, 1986. — С. 120.

⁶ Танфильев Г. И. Географические работы. — М., 1953. — С. 349—413; Берг Л. С. Климат и жизнь. — М., 1947. — С. 97—188.

⁷ Иванов И. В. Изменение климатических условий степной зоны в голоцене (по данным палеопочвенных исследований) // Проблемы эпохи неолита степной и лесостепной зоны Восточной Европы: Тез. докл. предстоящей обл. конф. — Оренбург, 1986. — С. 20—22.

клімату, зокрема, дефляція пісків, розвіювання і поховання під еоловими наносами раніше утворених ґрунтів⁸.

В одних випадках в зону лісостепу проникали відносно невеликі групи пастухів-скотарів степової зони (наприклад, поширення в лісостеп ямних племен). В інших випадках у результаті міграції в лісостеп значних груп населення з більш південних територій на основі їх взаємодії з уже наявним тут населенням створювалися окремі культури великих культурно-історичних утворень (наприклад, середньодонська культура катакомбної спільності, основний масив пам'яток якої займав степову зону Східної Європи)⁹. В епоху пізньої бронзи фіксується і свого роду синтез степових та лісостепових культур, який досяг рівня етнічної консолідації. Наприклад, зрубна КІС, пам'ятки якої приблизно в рівній мірі поширені як в степу, так і в лісостепу. При дивовижній близькості поховального обряду, показників матеріальної культури помічається загальна своєрідність лісостепового та степового угруповань цієї спільності. Усередині ж лісостепових зрубників з'являється можливість виділення окремих археологічних культур.

Суміжною територією цих природних зон у давнину були Орельсько-Самарське межиріччя, територія середньої течії Сіверського Дінця та басейну р. Оскол. За розвинуті річкової системи природне середовище даного району свідчить про велими сприятливі умови, які дають можливість племенам пізнього бронзового віку в умовах засушливого клімату так само, як і в лісостепу, вести комплексне скотарсько-землеробське господарство. На рубежі II—I тис. до н.е. (1004—996 рр. до н.е.) в господарстві лісостепових і степових культур намічаються дві різні по суті антиподні тенденції розвитку¹⁰. Для лісової зони панівну роль у комплексному господарстві традиційно відіграє землеробство, в степу ж під впливом суворих кліматичних умов, посилених, очевидно, рядом наслідків антропогенного порядку, відбувається процес переходу до екстенсивного скотарства¹¹.

Контакти і взаємодії масивів населення степової і лісосте-

⁸ Васильев И. Б., Иванов И. В. Взаимосвязь человека и природной среды в Северном Прикаспии // Там само. — С. 16—20.

⁹ Пряхин А. Д. Лесостепные массивы населения эпохи бронзы Доно-Волжского района в системе культур «степь — лесостепь» // Проблемы археологии Степной Евразии : Тез. докл. — Кемерово, 1987. — С. 88—89.

¹⁰ Ромашко В. А. Природно-климатические условия и хозяйственная деятельность населения пограничья Степи и Лесостепи Левобережной Украины на рубеже II—I тыс. до н.э. // Проблемы археологии Поднепровья. — Днепрпетровск, 1986. — С. 126.

¹¹ Черняков И. Т. Северо-Западное Причерноморье во второй половине I тыс. до н.э. — К., 1985. — С. 155.

пової зон в епоху бронзи мали інтенсивний характер. Так, у рамках лісостепових культур зрубної КІС, наприклад, формуються інколи міцні осередки металообробки, які постачали свою продукцію спорідненим степовим масивам.

У рамках КІС взаємодіяли, доповнюючи одна одну, різні господарські моделі, які створювали, ймовірно, єдине історичне ціле. Так, основу господарства племен дніпро-донецьких та ямково-гребінцевої кераміки становило мисливство і рибальство; лінійно-стрічкової кераміки, трипільських, зрубних, сабатинівських — землеробство і тваринництво. Залежно від конкретних умов окремі трипільські поселення мали різні господарсько-культурні типи. В Трипіллі етапу С II землеробство, мабуть, уже не переважало за своїм значенням тваринництво, а останнє базувалося на розведенні дрібної рогатої худоби. В тшинецько-комарівській спільності тваринництво переважало в тшинецьких, а землеробство — в комарівських племен.

Якщо культурна особливість масивів населення степу і лісостепу пов'язується з відмінностями географічного й економічного характеру, а специфіка окремих культур значною мірою обумовлена історичним оточенням, то нівелюючі, сполучні ознаки КІС перебувають поза прямою залежністю від подібних відмінностей. Вони породжені єдністю ритуалів, ідеологічних уявлень і дозволяють впевнено припускати не господарський, а етнічний характер спільностей¹².

Кожна КІС багатоетнічна і складається з етнічно близьких між собою груп, але рівень консолідації всередині спільностей якісно різних. Поліетнічні спільності відрізняються ступенем та способом інтегрування. Багато поліетнічних спільностей приводили до виникнення ранніх держав. Більшість з них існували недовго і розпадались на свої складові, хоч і збагачувались спільним існуванням.

Антропологічний склад КІС характеризується різноманітністю і значною неоднорідністю. Процес формування антропологічного типу КІС відображає складну взаємодію різних компонентів. Неоднорідність антропологічного складу проявляється і в характеристиці серій черепів за територіальними групами. Так, дослідження складу катакомбних племен, проведені С. І. Круц, показали, що для Приазов'я, Приморського району, Криворіжжя та Середнього Придніпров'я переважаючим є мезобрахікранний варіант протоевропеоїдного типу, походження якого, на думку дослідника, певно, пов'язано з хвилею пересе-

¹² Мерперт Н. Я., Пряхин А. Д. Срубная культурно-историческая общность эпохи бронзы Восточной Европы и лесостепи // Археология Восточно-Европейской лесостепи. — Воронеж, 1979. — С. 17.

лення нащадків неолітичних більш північних племен дніпро-донецької спільності (мезобрахікранні типи Василівки II, Дерейки, Нікольського, Капулівки). Можливо, проникнення і частини саме катакомбних племен із східних областей. Це підтверджують знахідки в катакомбних похованнях Степового Придніпров'я і Приазов'я мезобрахікранних черепів з невисоким склепінням, широким ортогнатним обличчям. В районі Нікополя-Михайлівки переважає мезокранний антропологічний тип з вузьким і середньовисоким обличчям, аналогі якого знаходять у культурі Злата і шнурової кераміки Польщі, мегалітах Швеції та ін. місцях¹³. Наявністю двох, як мінімум, антропологічних варіантів, які корелюються з відмінностями в поховальному обряді¹⁴, пояснювалась певний час неоднорідність антропологічного складу, а пізніше — двома хронологічними групами катакомбного населення¹⁵. Ранні — довгоголові, з порівняно вузьким та високим обличчям, мезогнатні; пізні — більш круглоголові (мезобрахікранні) з дуже широким обличчям, ортогнаті. На території Північного Надчорномор'я для більшості районів характерна відсутність генетичної спадковості між племенами раннього та пізнього періодів, за винятком Правобережного Придніпров'я (Верхньотарасівська група). Різка зміна фізичного типу катакомбного населення на пізньому етапі пояснюється переселенням значних мас, мабуть, з території Калмикії, Північного Кавказу¹⁶. Але вторгнення прийшлиго населення на територію Північного Надчорномор'я, вірогідно, не було впливовим і не залишило помітного сліду в фізичному вигляді наступних поколінь. На зміну йому прийшло довгоголове, з вузьким обличчям, населення культур багатопружкової кераміки, сабатинівської спільності. Не відрізняються одноманітністю і черепи із зрубних поховань. Якщо черепи з курганних могильників характеризуються дуже великим поздовжнім і дуже малим поперечним діаметром, а в результаті — різкою доліхокранією, то черепи з плоских могильників — помірні доліхокрани при великому

¹³ Круц С. И. Население территории Украины эпохи меди-бронзы (по антропологическим данным). — К., 1972. — С. 173.

¹⁴ Там само. — С. 170—173; Круц С. И. Палеоантропологические материалы Верхнетарасовской экспедиции 1973—1974 гг. // Курганы юга Днепровщины. — К., 1977. — С. 151—171.

¹⁵ Круц С. И. Палеоантропологические исследования Степного Поднепровья. — К., 1984. — С. 91—92.

¹⁶ Круц С. И. К вопросу об антропологическом составе населения катакомбной культуры в Северном Причерноморье // Тезисы докладов Всесоюзного семинара «Проблемы изучения катакомбной культурно-исторической общности». — Запорожье, 1990. — С. 41—43.

поздовжньому і поперечному діаметрах. Лоб у черепів з курганів більш похилений, обличчя значно вужче. Статистично ж відмінності підтвердились тільки в ширині скелету обличчя. Поховання під курганными насипами також не відрізняються одноманітністю. Особливе місце займають поховання в ямах з підбоями, де черепи характеризуються дуже довгою, середньоширокою, різко доліхокранною черепною коробкою з дуже вузьким, середньовисоким обличчям. При порівнянні зрубні серії території України і зрубні черепи Нижнього Поволжя мають багато спільного¹⁷. Серія зрубної культури басейну Сіверського Дінця знаходить найближчі аналоги до груп полтавкинської, абашевських, фатьянівської культур. Дещо більші відмінності, але в межах досить близько споріднених зв'язків проявляють до серії зрубної культури Сіверського Дінця групи катакомбної культури середнього та пізнього періодів Приазов'я (з обрядом у скорченому положенні), КБК басейну Сіверського Дінця середнього та пізнього періодів, ямних культур басейну Сіверського Дінця і Північно-Східного Приазов'я. Відмінності між цими двома кластерами виходять за межі спорідненості. Досить віддалене положення до всіх згаданих вище груп посідає серія зрубної культури Північно-Східного Приазов'я¹⁸.

Політичною формою КІС могли бути союзи племен. Належить відзначити можливий різний рівень розвитку племен і родів усередині самих спільностей і посилення влади вождів, старійшин та жерців. Виділення правлячої верхівки супроводжувала поява на протилежному кінці суспільної ієрархії неповноправних груп людей, серед яких багато було вихідців із інших народів, етносів. Основою існування таких поліетнічних формувань ставала станово-кастова система. Так станово-кастова система катакомбного суспільства, яка склалася під егідою інгульського етнічного масиву, включала власне інгульське населення, умовно донецьке і пізньоямне, які утворили окремі касти зі своєю внутрішньою становою градацією¹⁹.

Для КІС характерні всі три шляхи політогенезу. Так, для

¹⁷ Круг С. И. Антропологические особенности населения срубной культуры территории Украины // Энеолит и бронзовый век Украины. — К., 1976. — С. 225—228.

¹⁸ Шепель Е. А. Новые данные к вопросу об антропологическом составе населения срубной культуры бассейна Северского Донца и Северо-Восточного Приазовья // Проблемы исследования памятников археологии Северского Донца: Тез. докл. обл. научно-практ. конф. — Луганск, 1990. — С. 121—123.

¹⁹ Пустовалов С. Ж. О формах политогенеза в катакомбном обществе Северного Причерноморья // Тез. докл. Всесоюзного семинара «Проблемы изучения катакомбной культурно-исторической общности». — Запорожье, 1990. — С. 78—81.

ямних, зрубних суспільств одних територій притаманний аристократичний шлях, інших — військовий. Економічний розвиток і стабільність зрубного суспільства на території Східної України у сабатинівський час сприяли дуже слабкій диференціації. На даній території в цей час можна допустити наявність еголітарних потестарних утворень з плутократичним шляхом політогенезу. Аналогічна ситуація і в ареалі сабатинівської спільності²⁰.

Для КІС характерна відкритість, яка забезпечується адекватністю природному оточенню і найближчим сусідам (вони і впливають на рівень відкритості). Давню КІС можна розглядати як динамічну соціальну систему. Можна припустити пульсуючий характер традиційно-інноваційного процесу, постійні зміни для кожної КІС її відкритості. Переважати буде та КІС, яка в даний момент має найвищий ступінь відкритості, меншу густоту «ідеологічного фільтру»²¹. Саме різний ступінь відкритості КІС у різні часові періоди обумовлює стрибкоподібність розвитку. На коливання відкритості впливають різні фактори: зміни зовнішнього середовища, нестача зовнішніх ресурсів та внутрішніх резервів розвитку соціуму як єдиної системи, ступінь соціально-економічного розвитку найближчих сусідів, шлюбна відкритість і навіть локальність шлюбу. Найближче оточення КІС, безумовно, виявляється втягнутим у традиційно-інноваційний процес останньої. Причому для своїх сусідів кожна КІС сама стає компонентом етнокультурної ніші. За умови одночасної підвищеної відкритості учасників традиційно-інноваційного процесу складаються умови стрімкого поширення якоїсь інновації по дуже широкому географічному та етнічному ареалу.

В залежності від конкретних умов час існування окремої спільності відповідає частині періодів кількох археологічних епох або частині археологічної епохи. Так дніпро-донецька КІС існувала з середнього періоду неоліту до раннього періоду бронзи (включно); лінійно-стрічкової кераміки — із середнього неоліту (з кінця середнього періоду буго-дністровської культури) до Трипілля етапу В (тобто в пізньому періоді епохи неоліту (ранньому періоді мідного віку)); ямково-гребінцевої кераміки — з пізнього періоду епохи неоліту до середнього періоду епохи бронзи (на більшості своїх територій), а в деяких

²⁰ Цимиданов В. В. Общество южнорусских степей эпохи бронзы: пути политогенеза // Проблемы исследования памятников археологии Северского Донца : Тез. докл. обл. научно-практ. конф. — Луганск, 1990. — С. 117—119.

²¹ Высоцкий А. А. Традиционно-инновационный процесс в археологии // Традиции и инновации в материальной культуре древних обществ: Избр. докл. Всесоюз. конф. молод. ученых. — М., 1990. — С. 3—14.

північних районах — до пізнього періоду епохи бронзи; Трипілля-Кукутені — з пізнього неоліту (мідний вік) до ранньої бронзи (етап С II). Прикладом наступного твердження можуть бути: ямна КІС, яка датується ранньою та середньою бронзою; катакомбна КІС та культури кулястих амфор — середньою бронзою; культури шнурової кераміки — середньою та пізньою бронзою; зрубна, сабатинівська, тшинецько-комарівська КІС — пізньою бронзою ²².

Кожна КІС має етапи розвитку, інакше — це культурний горизонт.

Сукупність таких факторів, як міграція груп людей, їх взаємна асиміляція, активні культурні зв'язки, дифузія культурних досягнень, у нерозривному зв'язку їх з внутрішнім розвитком дозволяє говорити про стадії в розвитку певних епох у конкретних географічних зонах. Ці стадії є насамперед результатом взаємодії конкретних КІС, яка веде до їх певного зближення, але зовсім не скасовує ні самі спільності, ні їх поняття ²³.

АК, які входять до КІС, не завжди синхронні. Деякі КІС формувалися поступово. Окремі АК створювалися в результаті пересування значних груп населення спільності на інші території і її взаємодії з уже існуючим там населенням. Прикладом служить формування трипільсько-кукутенської спільності. Найбільш давніми трипільськими пам'ятками України вважаються подністровські. Але вже в кінці раннього етапу освоюється Побужжя, а під час середнього етапу трипільці просуваються на схід у межиріччя Південного Бугу та Дніпра, а також на захід — у Верхнє Подністров'я і на початку пізнього етапу появляються на Волині. Під час пізнього етапу поширюється територія на Волині і в Подністров'ї, а з Подністров'я частина населення спускається по Дністру в Північно-Західне Надчорномор'я. В кінці етапу В, крім того, виділяється ще одна хвиля переселення в Східному напрямі з Подністров'я на землі межиріччя Південного Бугу та Дніпра, уже освоєні трипільцями раніше ²⁴. Для катакомбної КІС характерна дещо пізніша поява і формування культур у периферійних областях, до яких належать Верхнє та Середнє Поділля, Північно-Західне Над-

²² Чмихов М. О., Черняков І. Т. Хронологія археологічних пам'яток епохи міді-бронзи на території України. — К., 1988. — 180 с.; Чмихов М. О., Черняков І. Т., Кравченко Н. М. Археологія та стародавня історія України. — К., 1992. — 376 с.

²³ Мерперт Н. Я. Срубная культурно-историческая область (к постановке вопроса) // Срубная культурно-историческая общность (Проблемы формирования и периодизации). — Куйбышев, 1985. — С. 5.

²⁴ Археология Украинской ССР. — Т. 1. — К., 1985. — С. 191—192.

чорномор'я²⁵. Первісне ядро зрубної КІС формувалося в східній частині зрубної ойкумени — у Волзько-Уральських областях²⁶.

Спільність території, економічної основи, світогляду, спільні традиції, життєвий досвід, риси культури, побуту є загальними ознаками КІС.

Як уже зазначалось дослідниками²⁷, просторові рамки існування КІС відомі як КІО, тобто територія поширення групи АК, які мають споріднені, але дещо відмінні риси та рівні розвитку господарсько-побутового устрою і духовної культури.

На одній і тій самій території можливе співіснування кількох КІС, які мають різні господарсько-культурні типи (наприклад, ямна, катакомбна та зрубна).

Якщо КІС розглядати в синхронно-глобальній площині, то можна виділити ті спільності, які взаємозустрічаються. Розгляд в історичному плані, тобто відображаючи масовість, повторюваність, загальність, традиційність та змінність конкретних форм, загальних тенденцій їхнього розвитку дозволяє за комплексного використання різних методів окреслити основні закономірності культурно-історичного розвитку.

²⁵ Археология Украинской ССР. — Т. 1. — К., 1985. — С. 417—418.

²⁶ Мерперт Н. Я. Срубная культурно-историческая область (к постановке вопроса) // Срубная культурно-историческая общность (Проблемы формирования и периодизации). — Куйбышев, 1985. — С. 6—8.

²⁷ Чмихов М. О., Черняков І. Т. Хронологія археологічних пам'яток епохи міді-бронзи на території України. — К., 1988. — С. 4, 9; Ричков М. О. «Культурні спільності» чи «спільності археологічних культур»? // Археологія. — 1993. — № 1. — С. 82—91.



ПРОТЕІАНА «МІСТИЧНОГО» В СУЧАСНІЙ КУЛЬТУРІ ІНТЕЛЕКТУАЛІВ

«Містичне» неможливо витравити з культури. Тому «Бог помер!» — це завжди скоріше декларація, ніж опис «реальної ситуації» в культурі. Культуру неможливо позбавити трансцендентних вимірів. Питання лише в тому, щоб побачити нові форми існування «містичного» в сучасному суспільстві. Можна, звичайно, описувати ситуацію ХХ століття як атеїстичну, позбавлену трансцендентного, священного, вертикальних вимірів¹. Але це скоріше питання місця «містичного» в культурі. Воно, мов «кастанедівська смерть», завжди позаду нас на відстані лівої руки.

Спроби обійтися без «містичного» нагадують спроби сюрреалістів, і не тільки їх, створити чисту, не відчужену, не ідеологічну, нейтральну мову шляхом самознищення літератури чи мистецтва. Ці спроби завершилися і завершуються для багатьох усвідомленням, що мова чи література врешті-решт відновлюють усі ті форми, від яких прагнули відмовитись.

Містичне, так само як і відчуження, є форма існування людини в культурі, хоч би як ми його називали. Під «містичним», насамперед,

¹ *Элиаде, Мирча. Священное и мирское. — М., 1994; Якимович А. К. Магические игры на горизонтальной плоскости // Arbor Mundi. Мировое древо. — 1993. — № 2. — С. 121—136.*

розуміється глобальна трансформація свідомості, яка оцінюється такою або самою людиною, що пережила її, або оточуючими її людьми. В різних культурних системах відліку це пов'язується з виходом на Бога, чи Абсолют, чи нірвану, вищі шари свідомості і т.д. В сучасній культурі цей досвід не обов'язково пов'язується з чимось позакультурним. Це швидше щось рязке інше, але іманентне культурі. Можна навіть говорити про своєрідний культурний містицизм — тобто своєрідні техніки, шляхи досягнення такого переживання через «символічне» і «внутрі» «символічного» (в лаканівському розумінні).

Згадаймо, що чекав Ніцше від Вагнера і що не зміг йому вибачити: замість спасіння світу і трансформації душі Вагнер скорше продемонстрував можливість нових музично-театральних світів круто замішаних на аутонарцисизмі. Ніцше шукав катастрофи й очікував катастрофи, з її очищувальним впливом на людину і людство. Це мала бути катастрофа культурна, символічна: текст, твір, дійство, що справляють трансформуючий вплив на особистість. Те, що Ніцше очікував від Вагнера, здійснив він сам. Тексти Ніцше — це своєрідна європейська праджняпараміта, яка ввергає адепта в певні стани культурної свідомості, нові за типом і якістю сприйняття світу. Саме його тексти породили тих культурних героїв чи святих, які й сформували домінуючий, хотілось би вірити, тип сучасної культурної свідомості на Заході.

Сам Ніцше вимагав від своїх читачів радше *пережити* його «Заратустру» і через це переживання, його досвід і сприймати решту його творів. У своїй манері письма Ніцше керується не поетикою катастрофи, а скорше технікою катастрофи, мистецтвом катастрофи як засобом трансформації свідомості («побудувати весь твір з розрахунком на кінцеву катастрофу»²).

Філософствування Ніцше не дозволяє ні йому, ні його читачеві заспокоїтись десь у точці опори. Це вічна, постійна мандрівка по стилях, масках, манерах письма, які не дозволяють ідентифікувати себе з якимись ідеями, теоріями, персонажами. Це справді апофеоз відсутності всякого підґрунтя, що веде до запаморочливого стану ширяння в символічних світах. І не дарма киянин Шестов, вірний адепт відлюдника з Верхнього Енгадіну, завершив свою філософську кар'єру безпосереднім виходом до паскалівського «Бога Авраама, Бога Ісаака, Бога Іакова».

Тексти Ніцше з їх вражаючою нецентрованістю скорше вказують на якийсь «шуньятівського» характеру «простір», в якому співіснують цілі символічні світи, що періодично справ-

² Ніцше Ф. Воля к власти. — 1994. — С.30.

ляють свої сатурналії. Хіба це не нагадує сучасну постмодерну свідомість з її відмовою од принципу центрації, anything goes, карнавалізацією всього, де навіть найневибагливіший мислитель не зможе віднайти якогось всеєдинства окрім самого мозаїчно-калейдоскопічного дійства чи умовного «простору», де воно веде свій дхармовий танок.

Складається враження, що західна культура створює щось на зразок буддистської ваджраяни, але щось набагато багатше, строкатіше, розмаїтіше, яскравіше, настільки яскравіше, що його часто легше використати не для містичних метаморфоз, а для хоча б банального «задоволення від твору».

Можна продовжувати ламати списи відносно того, індивідуальна ця свідомість чи колективна, чиясь чи «нічия», але стає все важчим відмовляти існуванню символічного в цій свідомості, в модусі містичного переживання, в стані простого містичного «спостереження» за калейдоскопом символічного.

Бартівська насолода від «тексту» («задоволення від тексту») ще одно техне досягнення «містичного» в культурі. Нагромаджуючи протиріччя, руйнуючи всі класифікації, перемішуючи всі можливі мови, дискурси, ідіолекти, соціолекти, бартівський читач тексту вводить себе у своєрідний символічний шок, рівнозначний «переживанню глибин неможливого» Жоржа Батая³.

Тут можна вже повести мову про дві тональності містичного в культурі. Одна з них — це ліберальна містика, містика звільнення від усіх табу, норм, заборон, містика руйнації, катастроф. Тут працює закон прямих пропорцій. Чим більшим ти жертвуєш, тим більшу «насолоту» отримаєш. Це аристократичний стиль життя (торкаємося батаївських тем філософствування⁴). Тут панує економіка марних витрат. Це розкіш, яку тільки одиниці дозволяють собі. Західний стиль життя насамперед протестантський, буденний, спрямований у прийдешнє. Але його неможливо цінити, не ставлячи під сумнів, не жертвуючи ним хоча би в «уявному» чи в «уявно-символічному». Звідси така необхідність європейської культури в маркізах де Садах, Бодлерах, Рембо, Лотремонах, сюрреалістах, Ніцше.

Тільки завдяки їм, завдяки хаосу та безодням, які вони тримають відкритими для наших очей, ми можемо пережити всю тендітність, смертність і чарівність нашої культури. Ось чому в літературі дозволено все. Ось чому порушення, руйнація всіх

³ Барт, Ролан. Избранные работы. — М., 1989. — С. 464.

⁴ Батай, Жорж. Сад и обычный человек. Суверенный человек Сада // Маркиз де Сад и XX век. — М., 1992, — С. 89—132; Батай, Жорж. Литература и Зло. — М., 1994.

табу в літературі робить її родом містичного, культурного містичного. Ось чому хочеться не погодитись із Борисом Гройсом у його певною мірою спрощених поясненнях роздмухування інтелектуалами примари ядерної війни⁵. Ядерний фінал лякає інтелектуалів не тільки можливістю загибелі їх культурних об'єктивацій, з якими вони себе свідомо і несвідомо отожднюють. Для них це, насамперед, мабуть, спонтанно вироблена техніка переживання культури, символічного як чогось живо-го. Для того, аби тримати культуру живою, гарячою, щоб переживати її як щось «трансцендентне», просто необхідно тримати під долівкою хоча б уявну пожежу ядерної війни як символу смерті найдорожчого для інтелектуала. Саме злиття такого переживання з культурою, з символічним, тобто злиття містичного і символічного, і тримає їх живими, гарячими, тобто здатними до утворення нових семіотико-символічних світів, яких ми зараз і уявити не можемо, до запобігання перетворення традиції, класики в щось мертве, стереотипне, банальне, кітчове.

Містика руйнації і подолання табу закінчується на етапі руйнації всього в уявному. Після цього єдиним нереалізованим видом руйнації є знищення самого знищення. Починає працювати самореферентність як ще одна ідіосинкразія постмодерної свідомості. Тут постає вже містика табу, культуробудівнича містика, містика обмежень. Легко віднайти тут аналогії з обітницями чернецтва всіх віросповідань чи свободою фаталістів, вільних саме тому, що приймають усе. Ці форми існування містичного в культурі ведуть до створення малих і великих стилів, до розділення мов, дискурсів, до створення моно-метафізик.

Варто було б акцентувати на відмінностях у ставленні до містичного у сфері символічного, релігії та в суспільстві. Представники церков завжди дещо з напруженням ставились до «містичного», яке для них з одного боку свідчило про божественне, а з іншого часто заперечувало необхідність посередників між ним та людьми, тобто самої церкви. Один із відомих сучасних «алармистів» західного суспільства П'єр Шоню зі своєї сторони вказує на негативність тих процесів у суспільстві, які ми певною мірою можемо пов'язати з існуванням «містичного» як соціального феномена⁶. Шоню помічає ті зміни в західному суспільстві, які, на думку багатьох його дослідників, сталися десь у кінці 60-х років. Це «занурення в те-

⁵ Гройс Б. Да, апокаліпсис, да, сейчас. // Вопросы философии. — 1993. — № 3. — С. 28—35.

⁶ Каграманов Ю. М. Фуга о свободе (историософия Пьера Шоню) // Вопросы философии. — 1994. — № 4. — С. 166—179.

перішнє», тобто заклопотаність багатьох, а особливо молоді, своїми сьогоднішніми, найчастіше гедоністичними інтересами. Сюди включаються і поширені західні та східні містичні практики. Шоню стверджує, що тоді, коли західна цивілізація стала особливо тендітною, у зв'язку з останніми досягненнями науково-технічної індустрії, і коли особливо необхідна воля до життя, здатність ризикувати та інтерес до майбутнього, Захід жиріє і своїм основним credo висуває «Тут-і-зараз!», що за своїми наслідками, можливо, не таке вже й далеке від славногозвісного «Після нас хоч потоп!».

Інакше існування «містичного» в просторах символічного, культури. Навіть для того, щоб чимось жертвувати, переступати якісь табу, не кажучи вже про культуробудівничу містику, без символічного просто не обійтися. Звідси й відмінне ставлення інтелектуала до символічного, до культури: це «леліаче» ставлення, практика «леліяння» культури і навіть її «обожнення». Але ця установка зовсім не вступає в протиріччя з приведеними вище твердженнями. «Герострати» необхідні сучасній культурі. Літературі просто не обійтись без сюрреалістичних суб'єктів, котрі просто виходять на вулицю і просто стріляють у перших-ліпших людей, що трапились на дорозі. В нашому розумінні Герострати — це запорука існування культури.

Водночас важко погодитись з тими дослідниками сучасної західної культури, які сповіщають про загибель «містичного» в ній внаслідок зникнення межі, скажімо, між «сакральним» та «профаним» (дивись, наприклад, роботи того ж Шоню чи працю відомого французького культуролога Жана Бодрійяра «Транспаранс Зла»¹). «Містичне» як явище свідомості, як різьоча трансформація свідомості, полишивши свої релігійні якорі, не обов'язково має зникнути, розчинившись у культурі. «Містичне» не обов'язково намертво пов'язане тільки зі сферою релігії. «Містичне» може проявитись у зв'язку з будь-якою сферою культури. Просто в різні часи, в різних типах культур воно інколи впевненіше і не менш органічно почуває себе зовсім не в традиційних сферах перебування. Можливо, саме так і можна пояснити активізацію «містичного» у сфері «символічного» сучасної культури. І, можливо, тільки від нашого сприйняття залежить, бачимо ми його розлитим по культурі і тому знищеним чи бачимо, як воно знову займає вершини, щоправда, вже іншої культурної території.

Вільям Джеймс у своїй книзі «Різноманіття релігійного досвіду» цитує твердження одного автора, що «містика — це вер-

¹ Бодрийяр, Жан. Транспаранс Зла // Горизонти культури. — Вип. I. — С. -Петербург, 1992. — С. 233—245.

шина культури». Наприкінці ХХ століття, в епоху «цинічного розуму» ці слова здаються дещо парадоксальними, якщо не романтично-патетичними. Справді, коли щось і перебуває на вершині нашого культурного Олімпу, то це — іронія. Сучасний інтелектуал — це найчастіше іронік, у розумінні американського мислителя Річарда Рорті, тобто людина, яка бере під сумнів будь-який кінцевий словник, в тому числі і свій⁸. Але це поверхнєве протиріччя, що легко знімається. Адже що таке сумнів у своєму кінцевому словнику, розуміння його випадкового складання, як не повсякчасна готовність пожертвувати ним, хоча б заради іншого такого самого словника, який, на думку його власника, краще пов'язаний з випадковістю його долі. Пожертвувати своїм кінцевим словником, своєю мовою заради якоїсь іншої для інтелектуала це фактично пожертвувати собою, своєю ідентифікацією. Саме власна оригінальна мова, власний оригінальний кінцевий словник, які й виводять інтелектуала на сфери «містичного», сфери розуміння, сфери аутентичної реальності і відрізняють інтелектуала поміж своїх колег. Смерть свого власного кінцевого словника, своєї власної мови, своєї ідентифікації, свого «Я» — й іронічна культура виявляється глибоко містичною культурою, такою, де трансформації духу відбуваються не рідше, ніж у будь-якій релігійно орієнтованій культурі. Саме це дає нам можливість говорити про умовність віднесення «містичного» до релігійної сфери, та й взагалі про умовність усяких внутрішньокультурних класифікацій і таксономій. В культурі відбуваються постійні мутації, тому інтелектуалам, котрі її досліджують, можливо, варто інколи жертвувати своїми стереотипами її сприйняття. Глобальні трансформації свідомості особистості тривають, отож, можливо, це не перебільшення: «містичне» залишається вершиною культури навіть у нашу іронічну епоху.

⁸ Rorty, Richard. Contingency, irony, and solidarity. — 1991.

Мойсєв І. К.



«РІДНА ХАТА»
В СИСТЕМІ КАТЕГОРІЇ
УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Сучасна думка ревно охороняє суверенітет індивідуальності як вищої цінності. Але самій людині — носієві рухливо безмежного духу — властиво виходити за свої межі, трансцендувати себе, знаходячи сенс існування в іншому. Користуючись «наданою» свободою самовизначення, вона спрямовується в соціальну площину актуального життя, де ідентифікує себе з певними спільнотами. Але тут на неї вже чатують такі механізми центрації інтересів, волю, орієнтацій, які вивисшують спільні ідеали, цілі, ідеології і владно підпорядковують їм людину, стереотипізуючи її та маніпулюючи нею. Така суперечливість, зрадливість соціально-горизонтального руху особистісної ціннісної свідомості, ескаляція якої назовні призводить до зворотної експансії духовної влади, спричинилася до постмодерністського скептицизму щодо будь-яких панівних надій. Проте передбачливе самообмеження зазіхань у поміркованій культурі толерантності й поліфонії точок зору, на мій погляд, все ж гальмує вільний саморозвиток суб'єктів, прокладаючи кордон між ідеальним прагненням дійти «до кінця» і подолати будь-яке, наперед задане, обмеження — і «табу» на

нав'язування своїх переконань іншим, тобто на життєтворчу реалізацію своєї позиції. Вся ця ситуація, замкнута контрверсивністю свободи і необхідністю її меж, вважаю, може бути розімкнута і доречно доповнена обширом культурно-історичного самоствердження людини, рухом углиб.

Такий вихід з актуально звуженого простору на потенційно безмежний передбачає ревальвацію поцінування минулого, насамперед цілковитої відмови од нігілізму, притаманного утопічним «ідеям-фікс» (пролеткульт тощо) з їх домінантою на майбутньому, та гедонізму (маскульт, споживацтво тощо) з його домінантою на «сьогодні». На відміну од, скажімо, теорії Ейнштейна, що включає механіку Ньютона як частковий, «відносний» випадок, у культурі кожне наступне досягнення є частковим, «відносним» проявом-розвитком тоталітету можливостей, закладених попередниками. Парадокс «попередники не лишають наступників, наступники створюють собі попередників» ілюструє і розрив між «батьками» й «дітьми», і неодмінну потребу поновити зв'язок. *Минуле не минає тою мірою, якою його оцінюють як спадщину — терен співтворчості.* Культура переважно і є спадщиною — збіркою ціннот, які крізь затверділу форму палітурок, музейних експозицій, структур ментальності, «словникові холоди» (П. Тичина) понять волають про оживлення і продовження. Цей заповіт-заклик є проявом справжньої духовності: адже сенс життя тим самим радикально виходить за межі свого «тіла», долає час і простір, коли річ *рече*. Такого відродження хотіли від нас пращури (порівняймо максимум М. Федорова).

Отже, розуміння минулого як населеного співрозмовника-ми, історії як буття, істотно причетного до кожного з живих, відкриває перед особистістю заманливо безмежний простір діяльності, досить альтернативний щодо вище згаданого, найнавальніша експансія в який нікому сторонньому не може заважати. Зрозуміло, і тут людина вільна у виборі ідентифікації. Але арабіст А. Кримський був, проте, українцем, а «російський» письменник М. Гоголь писав до матері, що його «серце назавжди залишиться прив'язаним до священних місцин батьківщини». Річ у тім, що культурно-історичному обширові (як і просторово-часовому континумі взагалі) властиво згортатися в локуси, що ми їх називаємо етнічними і національними світами. Життєвий («потрібнісний») світ народу, підлягаючи синергетичному закономірному локалізації (спрощено кажучи — взаємотягінню подібного), є природною передумовою культурної цілості, яка витворює власну смислову суб'єктивність завдяки ціннісно-пізнавально-буттєвій *центрації* духовного життя. Цей

Оскільки визначений природою й історією, то особистість, котра шукає вертикальної ідентифікації, має нерівнозначний вибір: бути на маргіналі, маргіналом або полінаціоналом. Нерівнозначний, бо якщо, скажімо, ментальність така, а мовне середовище, то не спрацьовує підсвідома диференціація відтінків, ще інакше, то не покладатися на логіку, справді універсальну, і логічно перекидатися на науку (як логічна) — всесвітню, культуру — національну. Схильсть різноетнічних ментальностей здебільшого була наслідком війн, насильства, полону, рабства; в історії не схрещення народів (зокрема новітні «етнічні тигли» міграцій). Справді збагачує їх, але ціною ностальгії, трагічної типу США, самотності, відчуження, психічних травм. Куль-тура багаторазово дублює себе по суті в усіх творах, зокрема в трьох осяжних іпостасях — предметній формі спадщини, колективній свідомості-підсвідомості, індивідуальній свідомості-підсвідомості, — для того, аби все споріднене трималося купи, відтворюючи систему співвідносності і взаємопризначеності компонентів, а не для того, щоб руйнувати ціле.

Уточнимо поняття. Світ етносу (нації) — це осмислена да-
ним модусом мислення (див. далі) довколишня дійсність, що
вона внаслідок освоєння мовою-думкою стає суб'єктивністю —
надбанням культурно-історичного суб'єкта. Наприклад, дощ,
вітер — безсумнівні надбання української традиції, символи.
Весь цей суб'єктивований світ, у якому закріплено значення,
виступає як спадщина — щодо наступних генерацій.
Світ — все те, що освітлене Логосом. Невимушено я пере-
йшов на мову категорій української культури. Бо «світ» — це
і є означення найосяжнішої реальності, починаючи з найдавні-

шого нашого фольклору, колядок. Зрозуміло, що в світі символів і символ світу не може не бути символом. Але цікаво, що, через всеосяжність, він може символізувати тільки сам себе, тобто має логічний момент конкретного збігу денотату і слова — момент образу-поняття. Таке, хай миттєве, співпадання найзагальнішого і найконкретнішого, на мій погляд, характеризує першопочаток мислення як істинного — першоуявлення. Далі, етимологія слова вказує на функцію «світити», тобто на джерело світла, ніяк не зв'язане фізично з тим, що освітлюється. «Непов'язаність» денотату і засобу фіксації вважають знаком. Отже, категорія «світ» була водночас і знаком — знаком присутності спільноти, її Логосу в природі. І образом — образом-поняттям (способом) мислення, форма якого здатна конкретно «покривати» буття (до речі, архетип покриття пов'язаний з чоловічою роллю неба). Власне — альфою і омегою, зародком-яйцем, де запрограмована зрілість, потенцією, що уможливорює розвиток. В семантиці універсали розрізняємо три триєдині рівні: а) *світ чий?* — *даного Логосу даного народу*. (рівень знаку, онтологічного відношення суб'єкта до «своїї» реальності); б) *як узятий?* — *такою думкою, яка спроможна охопити все* (рівень образу-поняття, гносеологічної форми); в) *що собою являє?* — *таємницю всеохопно-синкретичної потенційності* (рівень символу, пізнавально-ціннісної невизначеності, «ще-не-знання, але вже-не-не-знання»). Отож старовинний образ *світового яйця* (згадаймо ще вислів «аб ово») має зміст, піддатний логічній експлікації.

У міфологічній картині світу також неважко знайти відповідник центрові культурно-історичного суб'єкта. Це — *сонце*. Божество українців-аріїв-хліборобів та інших осідлих народів, які внаслідок осідлості опановували певним локусом території і накопичували певний досвід шляхом успадкування-наступництва. Вище начало має дуже багато синонімів. Ось чому: а) кожний народ називав його по-своєму; б) це суто уявна сутність, якій фантазія може надавати різної подоби; в) воно саме по собі — «Бог зна що», а проявляється у функціях, звідки серія назв — Абсолют, Отець, Цар (влада), Норма, Вищий Порядок, Закон, Віра, Надія, Любов, Софія, Розум, Ментал, Вище Знання (світ Біблії в системі Сковороди), Вищий Судія, Справедливість, Правда, Велике, Ідеал, Істина, Вічне, Дух, Слово Боже, Логос, космо-психо-логос, мова (дім буття), ментальність-ідентичність спільноти, колективна психіка, Род, Творець, Око, світогляд, національна ідея і т.д., які «працюють» у науці, моралі, мистецтві, політиці тощо.

Сонце фігурує в Біблії в таких аспектах: а) розрізняє світло

і тьму, добро і зло тощо; б) життєтворить людину; в) все робить ясным, відкритим, справедливим; г) «особливо сонце слугує образом слова Божого»; д) «речники слова Божого... возсіяють, як сонце»; е) воно є Вічне Слово, Господь, світло правди, істина¹. Його «зв'язок з оком або зором відомий у багатьох солярних міфах»². «Зв'язок золота, райського саду і його плодів з сонцем характерний, зокрема, для слов'ян»³. Таким чином, бачимо всі функції, вище постульовані, приписані центрові суб'єкта: а) встановлювати первинне відношення «суб'єкт — об'єкт», «розум — природа», що розгортається по лінії «причетність — належність — володіння» і означає *ствердження себе в бутті і ствердження буття як свого (мого-нашого), тобто творення* — онтологічна функція; б) «світити розумом» і бачити «духовним оком» — гносеологічна функція; в) бути критерієм, Судією, розрізнити «золото» і «полову», правду і лжу, високе й низьке та інші ціннісні опозиції — аксеологічна функція⁴. Мабуть, це той мінімум достатності, який дозволяє діяти, творити.

Як відомо, спочатку був створений світ, потім — людина. Ця міфологема пояснюється дуже просто: першим суб'єктом була спільнота, котра сказала «це мій світ» (мій-наш), далі з неї виділилась людина. Хоча процес виділення-відділення, творення-народження особи триває впродовж усієї історії, становлячи її зміст-сенсацію, і має низку етапів, зокрема етап особистості, пов'язаний з Христом, етап творчої індивідуальності, пов'язаний з авангардизмом постмодерніті, — все ж цей процес мав початок, коли хтось уперше сказав «я є». І що ж міг сказати про себе, про «я» вособлений Логос? Щонайперше, суто логічно можна припустити, він мусив усвідомити своє ставлення до двох уже існуючих реальностей, свою *належність* до них. Це могло звучати так: «Я — син батька-сонця і матері-землі», тобто, інакше кажучи, я — плоть од плоті Роду і природного світу. Тут знову ж таки підкреслимо онтологічний аспект самопокладання: буття народило буття. Але це не є специфічною ознакою, а повторенням процедури творення світу.

По-друге, мало виникнути усвідомлення своєї *окремоті* від «батьків». Оскільки відмежованості від Логосу не було ніякої (на емансипацію від Бога пішли тисячоліття), то «я» зрозуміло себе як тіло, окреме від світу. Але оскільки, крім світу (землі,

¹ Библейская энциклопедия. — М., 1991. — С. 666.

² Мифы народов мира. — Т. 2. — М., 1992. — С. 461.

³ Там само.

⁴ Точніше — нормативна. Термін зрілої форми («анатомія людини») символізує в тексті тенденцію, що веде до неї через примітивніші форми («анатомія мавпи»).

природи), не було нічого, з чим своє тіло можна було б порівняти, то уподібнення до «матері» й зумовило відомий архайчний спосіб пізнання світу як тіла (антропоморфізм) і тіла як світу (природоморфізм). Тут підкреслимо гносеологічний аспект, який, з одного боку, повторює пізнавальне ставлення Логосу до світу за допомогою єдиної універсалії мислення, а з другого — розвиває-доповнює відображення завдяки зворотному зв'язку: взаємовіддзеркаленню світу і тіла людини.

Третій логічний аспект самоусвідомлення — цілком специфічний для істоти, котра через нього і стає людиною. «Я» така окремість, яка відчуває саму себе і бачить себе осторонь, тобто може «на власній шкірі» розрізнити добро і зло, хороше і погане, щастя і горе тощо. Спільнотний регулятив, будучи «вмонтований» в окреме тіло, склав механізм критеріальної рефлексії другого рівня і розвинув чуттєвість у простір свідомості. Людина — мікрокосм: в ній є сонце (обличчя, голова), чий розум випромінюється з очей (образи, «нанизані» на архетип кола), і є світ (тілнне земне тіло), але дивина полягає в симбіозі цих начал усередині ества. Цю середину так і назвали — «серединою», тобто *серцем*.

Серце, з одного боку, орган тіла, а з другого — «від серця до Бога — навпростець дорога», «від серця до неба — шляху не треба». Головний наслідок двобічності — суміщення знання і відчуття в тому секторі «конкретної тотожності», де знання цінностей і норм життя чуттєво-переконаливо «відгукується» в переживанні власним еством наслідків додержання або порушення тих цінностей-норм. Тому людина може ставати справді окремою, самостійною: вона має в собі критерій оцінки (за традиційною термінологією, сама до себе опосередкована Родом) — Логос, який тримає в полі зору тіло (самовідчуття) і поведінку, так що стає підконтрольним контур прямого і зворотного зв'язку між ними — система, здатна вдосконалюватись. Мавпа, яка порушила правила, зазнає кари від ватажка стада. А от критерій інтеріоризувався, і дикун, котрий випадково з'їв їжу вождя (а це табу), коли йому сказали про те, чия це їжа, враз починає корчитися від болю в животі і помирає. Особистість, котра согрішила, відчуває страх і розкаяння перед Богом, бо має, за прислів'ям, *«Бога в серці, а царя в голові»*. Нарешті, моральна особистість переживає муки совісті як самопокару, хоча вони (муки) є інтеріоризованою інвективною референтної спільноти. Наведені приклади пунктирно ілюструють хід вдосконалення внутрішнього регулятиву і самої людини у промовисто кризових ситуаціях неадекватності, «злочинів». Але зміст серця як *індивідуально-емоційної аксіо-*

логії цим не вичерпується, має безліч аспектів, що заслуговують окремого розгляду.

На українських іконах бачимо символ Ока-Сонця, вписаного в трикутник. Це Логос у триєдності творення. Втім, саме поява людини визначила трьохелементну систему буття: «сонце — серце — світ», або «народ — людина — природа», або «нація — особистість — культурна спадщина». Триєдина сутність дубльована в трьох іпостасях унаслідок прямо-зворотної кореляції між ними і діє в площинах практичної діяльності та імагінального мислення.

* * *

Йдучи шляхом логоміфії міфології, тобто логічної розгортки міфологем, я намагався деміфологізувати зміст каркасних категорій української (і не тільки) культури. Вони структурують надземну частину універсальної схеми світового дерева. Серце — осереддя стовбура, сонце — верховіття, світ — півкуля, окреслена радіусом доріг.

Хоча дороги пролягають по землі, але є і дорога вгору, до сонця: «Лежить брус на всю Русь, встане — до неба достане» (загадка). Принципово важлива риса доріг — властивість завертати «з краю світу» назад, додому, до середини. Дорога не мала б сенсу, була б руйнівною, коли б односпрямовано вела геть у безвість. Натомість вона будує світ осідлості, здійснює «обмін речовин» у ньому, прямозворотний зв'язок. Є стежини і шляхи, путі близькі й далекі. Перші кроки дитини від колиски до стін окреслюють радіусом світ хати⁵ — найближчу сферу буття. Стежини, босоніж уторовані дітлахом, позначають сферу села, рідного краю. Дороги, перемиряні дорослим, формують світ країни, батьківщини. Ці три сфери, ізоморфні сорочці (містичному двійникові тіла) та між собою, є дублікатами-віддзеркаленнями людини. Тут бачимо принцип матрешки, відомий з казок: скриня під дубом, у скрині качка, в качці яйце, в яйці ключ, — три (чи більше) оболонок «серця».

Дорогу долі розглянемо як символ діяльності, але не рутинної повсякденної праці, а в аспекті оновлення й розвитку. Дороги минулого були, власне, бездоріжжям, сповненим небезпек, ризику і пригод. Селянин ставав на путь, «добре помолившись», бо тим самим переносив сенс існування на мету

⁵ Дана стаття продовжує роботу автора: *Мойсейв І.* Рідна хата — категорія української духовності // *Сучасність*. — 1993. — № 7, 8.

подорожі і важив життям. Він тепер ставав *сам для себе засобом* досягнення мети у протистоянні з підступними силами лісів, річок і гір. Його психіка і тіло закарбовували обставини путі, а порепані підшви ніг нагадували географічну карту. Людина оволодівала землею, оволодіваючи собою. Мусила віднайти внутрішні резерви, випробувати свою — власну — волю, скласти іспит на здатність реактуалізувати потенціал. Перемагала себе, заглиблюючись у власне «потойбіччя», аби розкутурхати якесь «друге дихання» з підсвідомості, розбудити якогось сплячого «Кундаліні». Оця боротьба, особливо зі знемогою-слабкістю, не могла не позначитись на міфологемах відвідин підземного світу (предків, бо за допомогою віри в предків центрували волю і контролювали тіло) і зв'язки над потойбічною силою. А звільнення-пробудження сплячої красуні — це здобуток пізнаної землі, з якою вже взяло шлюб загартоване, пристосоване тіло.

Герой привласнює прихований (похований) скарб нового знання, досвіду і здібностей. Тепер час додому, «до родиноньки», яка, власне, й була кінцевою метою мандрівки з самого початку. Доцентрове тяжіння-повернення до хати-батьківщини, де людина «залишила своє серце» (все найцінніше, сенс життя), виявляє відносність мети і здобутку мандрівки, стверджує абсолютне коло буття, що його «видно» звіддалік, осторонь, і виступає дистанційною метафорою ідентифікації як зближення. Оскільки семіосфера була просторово топографічною, то фізичний рух у ній означав і рух думки, що на фініші зводилась до речення, припустимо: «Там — інакше, а вдома — краще», тобто ціннісного судження. Прислів'я типу «East or West — Home is best» відомі в багатьох народів.

Коли подорожанин відходить, ізолюється від батьківщини, він зосереджує рідноту в серці і тим формує серце як зосередження ціннот, точку з'єднання смислів буття. Коли він повертається, то приносить це сконцентроване ставлення. Як поршень у локомотиві, він іде й повертається, зосереджує в серці і віддає особистісний здобуток. Далі, тою мірою, якою світ Роду ще доособистісний, сердечне ставлення мусить розподілитися в ньому рівномірно, розпорошитися в небі, зірках, печі, рослинах, тваринах, сусідах, могилах, бо всім треба віддати шану і подарунок-жертву. Образно кажучи, кров серця розноситься судинами по всьому тілові світу. Загальне асимілює окремість, щоб гомогенно в кожному окремому заховати всезагальний сенс — така тотальна метонімія.

Крім героїчно-особистісної, «фаустіанської», ще є буденна дорога скороминущого життя — річка часу. Мерці належать землі, а пам'ять про них спливає річкою в море вічності. Там,

за морем, на небі є вирій, куди відлітають душі-пташки. Рай-вирій у Бога «за пазухою», коло Сонця. Звідти летється життєдайне проміння, зокрема дощове. Сонячний дощ живить весь світ, зокрема малий — сад коло хати. В хату приходять колядники і від імені *кола* бажають, аби «рай розвився та в цьому дому». Бачимо ланцюжок: «людина — могила (хата-домовина) — земля — річка — море — небо — рай — сонце — дощ і світло — світ — сад — квіт і плід — хата — людина», — все логічно, одне коло одного, разом — коло з кількома симетріями. Не можна, до речі, з подивом не помітити, що маршрут повторює колообіг дивовижної субстанції, праоснови життя — води.

Тепер про хату — одну з оболонок осердя буття, де контамінуються, перехресчуються сонце і світ, закон і матеріал. Ставлення до вищого начала виражається в семантичній підпорядкованості інтер'єрові — святому місцю: архаїчному сакральному стовпу, ритуальному вогнищу-жертovníку, столу-вівтареві, а в християнські часи — покуті. Крім того, тридільність по вертикалі (льох — світлиця — горище) матеріалізує в конструкції уявлення про три світи: підземний, земний, небесний; сонях стріхи пов'язаний із сонцем.

Поспільна семантика хатніх конструкцій і начиння — наслідок не тільки пієтету людини до Логоса, а й відношення Закону до побуту, його вимогливого, нормативно-регулятивного впливу. Покуть — представництво Бога спільноти в хаті людини. Спілкування в контурі «серце — Логос», взаємодія «інтер'єр — божник» витворює множини смислів, що їх утілено в речах хатнього побуту і формах поведінки.

З другого боку, в хаті відбувається взаємодія людини зі світом у звуженому масштабі задоволення безпосередніх тілесних потреб — у їжі, теплі, сексі тощо. Будучи олюдненою, маючи «Бога в серці», вона задовольняє потреби не стихійно-тваринним робом, а семантично-впорядкованим чином. Приписуваний речам сенс і їхня об'єктивна ужиткова доцільність далеко не завжди збігалися: були випадки, коли плем'я мерло з голоду серед поживних плодів, на які було накладено табу, — але по волі, впродовж історії, психологічна значущість і предметна змістовність, перебуваючи в стані (контурі) взаємної координації, пристосовувалися одне до одного, витворюючи форми практики (часом химерні, магічні) і фіксуючи вдалі моменти «доречного» пізнання. Між іншим, річ колись була реченням, словом; ця архаїчна тотожність вказує на те, що успішний момент досвіду усвідомлювався тільки тоді, коли його визнавав колективний Логос, тобто на рівні спільноти. Фігурально ка-

жучи, коли слово було Богом, тоді Бог мислив безпосередньо речами. «Лексику» мови речей побуту ґрунтовно описав О. Байбурін, він же відзначає недостатню розробку їхньої «граматики»⁶. Двобічну орієнтацію хати добре виражає слово «добрий»: а) підходящий, корисний, вчасний, міцний, такий, що добре надається до діла, — звідси «хатнє добро», майно, скарб (практичне відношення); б) морально добрий, співчутливий, ласкавий, милостивий, поблажливий, той, що дарує благо, добротворчий (духовне відношення). Обидва значення мають спільну підставу: «добрий» — відповідний, узаємнісний, чуйний, відгукливий, тобто добрий на контакт, відповідь, спілкування, взаємодію. Особливим випадком добре «припасованих» взаємостосунків був контур «чоловік — жінка». Вона для нього — ближча до землі, він для неї — ближчий до неба. Бог шлюбну Лад забезпечував злагоду між ними. З лона гармонійної взаємності двох тіл природно джерелює породження, розмноження, відтворення. Зрозуміло, що ставлення до жінки, землі, світу симетричне ставлення до чоловіка, спільноти, Логоса.

Добробут — добре буття. Хата — місце, де людина відчуває себе найкраще, «як у себе вдома». Адже вона вдома у себе, в інтер'єрі самої себе, власного втілення. З одного боку, тілесного, — комфорт, затишок, зручності, вигоди, з другого, духовного, — дорогі серцю символи, родичі, речі. Хата — найближча сфера самоствердження особистості, її власний екзистенціал. Тут «хочу» і «мушу» збалансовані так, як людина того прагне і заслуговує. *Тут особистість найбільшою мірою може бути сама собою — істинною людиною.* Хата рече правду про хазяїна, бо вона його alter ego. Хата належить власникові, але правда належить Логосові. Вдвох із собою дарма здаватися, треба *бути*. Момент істини є водночас і моментом буття. Справжнього буття «я». Таким чином, *зі спілкування з тим, що ми вважаємо близьким, рідним, «своєю половиною», витворюється онтологія серця — кришталєво-тендітна, але абсолютно незаперечна внутрішня реальність, яку годі вгледіти під найпотужнішим мікроскопом.*

Дублікацію «сонця — серця — світу» або «Роду — людини — природи» бачимо в самій людині: «очі-розум — серце-чуттєвість — тіло-дія», в структурі хатнього інтер'єру: «божник-Логос — стіл-вівтар — піч-їжа-тепло», в структурі традиційного села: «церква — майдан («колодки») — садиби», а також, зрозуміло, в абстрактній схемі країни-суспільства. Середній член цих «тризубів» — топос спілкування, який щодо одного полюсу

⁶ Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлении восточных славян. — А., 1983.

виступає як представник другого, а щодо другого — як представник першого. Внаслідок спілкування, взаємодії, суміщення в одному місці прямо-зворотних зв'язків у їхньому епіцентрі відбувається синтез амбівалентності, «що» і «як» — наприклад, людське сприйняття, з одного боку, це відчуття тіла, з другого — розуміння, а разом — усвідомлення дійсності, включаючи усвідомлення того, що ми це усвідомлюємо.

В науці побутує уявлення про наступальну роль людини, котра виборює свою гідність, свої суб'єктивні прерогативи, повалюючи догматичні норми спільноти і «розтворюючи» хаос інстинктів. Нібито клин, вона розколює цілісну природу на дві протилежні половини. Таке уявлення пов'язане є парадигмою гуманістичного титанізму Відродження (П. Гайденко) і відповідало пафосу новоєвропейської глобальної експансії (ідеологічної та комунікаційної). Але, як відомо, дві світові війни та екологічна криза змушують змінити парадигму протистояння на толерантність. На мій погляд, «завойовництво» є лише моментом «співіснування», революційність — еволюційності, новаторство — традиції, а саме тим моментом, коли зміст співжиття інтеріоризувався як свій і має позбутися колишньої форми. Так, дитина діалектично долає батьків, але мусить визнавати їхній моральний пріоритет. Людина тоді виступає активним емансипатором щодо «ідолів натовпу» і комплексів підсвідомості, коли «пасивно», в ході біографії-історії, засвоїла, зробила своїми, підвладними (а) абсолютну вимогливість (буттєвість) Логосу і (б) відносну піддатливість природи, зокрема інстинктів. (Побіжно висловимо припущення, що віра — це інтеріоризація того, чим первісно була влада: почуттям абсолютної належності родові, яке згодом стало довірою, особистісною діалогічною адресованістю; корінь «вл» унаслідок чергування сонорних міг перейти у «вр». Додатковий доказ полягає в тому, що влада не сприймалася як тиранія, а була просто визнаним і непорушним законом порядку речей — ладом, на який могла цілковито покладатися сестра надії — віра).

Термін «інтеріоризація» вживаємо в культуротворчому сенсі «окультурування», власне виховання людини, наслідком чого є ідентифікація. Ідентифікація зі спільнотою є ставленням, що зворотно відтворює шлях засвоєння цінностей (норм, світобачення) цієї спільноти. Наскільки хтось прийняв ідеї й регулятиви колективу як свої, настільки він відчувається в ньому як «свій». Коли особа жорстко «вмонтована» в рід, то ототожнення з ним є її самосвідомістю.

Але коли й наскільки в історії суспільства, внаслідок полігенезу, виникає розмаїття спільнот (національні, фахові, ви-

робничі, політичні, релігійні, дозвільні тощо), то особистість відчуває, що вона становить собою щось більше, ніж кожне з них зокрема, й ідентифікує себе з «іден», одиницею, самою собою як ні з чим не зрівнянною. Така індивідуалізація стала підставою тієї ж новоевропейської погорди і зверхності, хоча самовпевнена винятковість вивищується завдяки визнанню прав і свобод людини множиною референтних спільнот і без цієї основи — основи гідності — руйнується як картковий будиночок. Той самий будинок, хата як сфера самоствердження гідності та втілена самоідентифікація взагалі існує тільки завдяки «повазі» майнового законодавства до права «есквайра» на «свою фортецю».

Третій прояв ідентифікації полягає в належності світу — спершу Логосу-Менталу-Родові, потім відокремленій особистості. «Наша» земля, «волесть», «область», підвладна владній волі — велінню спільноти («влада» однокоренева «волі») перейшла у «мій» край, де «я» відчуває себе вільно, «як у себе вдома», «воліє» як особистість. Коли батьківщину вітають словами «тут все моє» (Г. Севернюк), то мають на думці взаємоналежність, ототожнення з рідним краєм, опосередковане отою ріднотою, родом. Коли говорять «моя мова», «моя культура», «моя спадщина», то проголошують належність до «історії мого народу», піднімаючись до історичного рівня мислення, стаючи на точку зору історичного суб'єкта, ототожнюючись з Його Сонцем, Логосом, Менталом, з його волею тривати, продовжуватися, що її нині називаємо «національною ідеєю». Оскільки, за моделлю дивергенції полігенезу, саме минуле є з'єднувальним, «спільним корінням», що тотально ріднить буття, то таку ідентифікацію я назвав би *«вертикальною»*. На ній тримається культура.

...

Семантичний аналіз давньоукраїнського довкілля виявляє дивовижне поєднання форми і змісту, дискретного і континуального. Кожен з понад сотні досліджених О. Потебнею образів — яскрава чуттєво-предметна індивідуальність «на поверхні», але в глибині символічної потенційності вони за значенням пов'язані одне з одним, переплетені, дифузні, що утворює суцільну тканину континуально-смыслового тла життя. Вони ніби тяжіють до прадавнього знакового рівня свідомості, коли кожне окреме могло означати все.

Тотальний смисловий зв'язок світу, згорнутий в окремий символ, визначає його потенціал для думки і культури, так

звану «невичерпність» («криниця», «джерело») ⁷, розроблювану сучасним мистецтвом. Але для колишньої символічної свідомості ця «незглибінь» мала сакральний, непорушно-твердий, абсолютно-буттєвий характер. На цій ствердженій Логосом «тверді» символи складали досить жорстко детерміновані структури, асоціації, що для їх моделювання вдало прислужився метод структуралізму. Якщо знак — це, сказати б, знак закону абсолютної влади цілого над окремим, групи над особою, то символ — символ норми, яка більш «доладно», «хитро» — опосередковано регулює поведінку: за допомогою напіввнутрішнього «треба» особи та «слави», «поговору», морального тиску.

Респонденти етнографічних польових опитувань посиляються на «так прийнято», «так ведеться», «так робили діди, не нам міняти», тобто обгрунтовують ментальний стереотип нормою і заповіддю Роду. Знаковий і символічний ірраціоналізм був досить раціонально доцільним щодо відповідного штибу життя і здатності його розуміти ⁸. У сучасників нема підстав для погорди і зверхності: наші пращури були по-своєму не менш розумні і *did themselves best*.

Потенційність символу — «ріг достатку» його парадигмальної продуктивності. Це стосується рівною мірою «хати» та всієї символічної свідомості-підсвідомості в цілому. Наприклад, цілитель-жрець-мудрець володів цілісністю всезнання. Спостереження над сучасними претендентами на всевідання (магами, гадалками) ⁹ показує, що так, можна дати відповідь на будь-яке питання, але форма відповіді буде такою загальною і загадковою, що гадка реципієнта, намагаючись піймати «за хвіст» вислизаючи за химерною траєкторією жадану «гадину» відгадки, узгодити її з життєвою скрутною годиною (серія однокорених слів), неодмінно впадає в гіпнотичний стан і «здійснює» (в йогівському сенсі), об'єктивізує, тобто чує-бачить той варіант розв'язку, який підсвідомість «вважає» вірогідним. Ефект оракула, віщуна, чудодія полягає в актуалізації загально-знакової форми психіки, ментальної потенційності підсвідомого, де справді є відповідь на будь-яку проблему, тобто всезнання. Півфабрикатом пророцтва, що розсекречує його технологію, є така порада-відгадка («що»), для розуміння-застосування якої потрібна в свою чергу ще одна порада-відгадка («як») — і т.д. в амплітуді «що — як», звивистими кільцями звабної думки...

⁷ «Джерело» етимологічно пов'язане з «жерло», «горло», «жерт», «жрець», «жертва», звідки джерелювали культи.

⁸ «Не я живу, а живе в мені Христос» (Гал.2,20).

⁹ *Крымский С. Б., Парахонский Б. А., Мейзерский В. М.* Эпистемология культуры. — К., 1993. — С. 94.

Історію людини можна виразити послідовністю «особини — особа — особистість», а її мислення — «знак — символ — образ і поняття». Хоча, як показано вище, загальний принцип зрілої форми іманентно, імпліцитно, евентуально закладений з самого початку. Те саме стосується і «Дієслова», того Слова, яке зумовлює дію. Тут бачимо етапи «Вищий Закон — Усталена Норма — цінність». Особистість «власний розум має», зокрема щодо справді важливого у житті, вільно, з внутрішньої спонуки присвячує себе цінностям, відгукуючись на їхній «заклик». Мірою того, як людина стає самоспонукальною, саморегульованою, самовладною, вище начало спочатку набуває, а потім втрачає форму грізного володаря, ідола і відтак виступає вартостями: коханого співрозмовника, совісті, правди, планетарного розуму ноосфери тощо.

Відповідно трансформується і «той світ». Первісний смисл буття, щоб охопити в «понятті» (знаку-уявленні) все буття, мусив бути винесений за межі буття, в потойбіччя. Дух, як безмежна здатність трансцендуватися, маніфестував себе виходом за межі тіла. Культ предків — культура предковичності. Згодом з могили виростає-проростає давньоукраїнське зерно орачів-хліборобів, розвивається в древо життя, у верховітті якого душі-пташки в'ють гніздо раю-вирію. «По сусідству» титан Зевс засновує Олімп. Підземне «царство мертвих» перетворюється на роздвоєний тандем «пекла-раю», нормодавчий сенс якого вкладає покару і заохочення. В силовому полі аксеологічного дуалізму (і гносеологічного дуалізму полярних категорій) культура вчиться дедалі докладніше, деталізованіше розрізняти добре і погане, гарне і потворне і т.д. в кожній «клітинці» життя, водночас виявляючи конкретний зміст речей і виховуючи образно-понятійне сприйняття. Але сад культурних цінностей нації пам'ятає корінь, з якого він виріс, — невтримну трансценденцію з поза-буття.

Трансценденція духу представлена також жертовністю. Первісно жертвували окремим заради загального, особиною заради Роду, «видобуваючи», «вивільняючи» дух з тіла і посилаючи цього посланця до предків. Потім приносили дар Сонцю, сподіваючись на його магіко-практичну «милість». У подальшому помічаємо інверсію: так, Христос (загальне) заклав себе заради кожного з людей, маніфестувавши вагому цінність особистості. Втім, хоча тенденція від сакралізації до гуманізації безперечна, її ще зарано доводити до крайності антропоцентризму: так, Христос водночас офірував собою як людиною — Отцю, тобто вписав свій подвиг у модель обміну дарами (типу: «ми — гекатомбу, нам — дощ, перемогу абощо»),

спілкування з Горішнім. Сучасна людина, вірна «пракореню», зберігає здатність до самопожертви в ім'я фундаментальних цінностей, але віддає перевагу віддачі себе «по частинах», трудовій, творчій відданості справі життя. Саме завдяки тому, що особистість стосовно до вищого начала опоседекована хатою-сім'єю та іншими «проміжними оболонками», енергія ідентифікації з чаруючим Верховним не сягає фанатизму ідеї-фікс, а канонізується у формах цивілізованого співжиття.

У змальованій семантичній топографії світу знаходять своє місце і доречність решта категорій: зерно, могила, корінь, земля, сад і т.д. — що їх значною мірою структурує довкола себе хата. Хоча їхній зміст наука вивчає, починаючи з робіт О. Потебні, він не вичерпаний, бо невичерпний. Малий Тарасик Шевченко, розповідають, побачив стовпи, що підпирають небо. Їх три — вертикальних аломорфи: *дерево* (корінь — стовбур — віття), *людина* (тіло — серце — розум), *хата* (погреб — житло — дах). Дублікати структури першотворення, вони «незмінно замінюють» один одного в текстах культури як «незліянні і нероздільні». У космосі класичного українського села кінця XIX — початку XX сторіччя континуальна дифузія семантем вже була обмежена певною логікою їхнього зв'язку, пластичного переходу, переливу одна в одну, причому за ланцюжками природного і візуального зв'язку. Рівновага напівсимволів-напівобразів становила дивовижно гармонійний і прекрасний світогляд, що насадив Україну, додав сил на все трагічне XX сторіччя.

* * *

Семантичні дослідження, діючи на позитивно структуралістському рівні, так би мовити, замикають смисл у символи, обмежуючись контекстуальним аналізом здебільшого старовинних текстів. Зроблено блискучі досягнення, хоча б унікальна енциклопедія «Мифы народов мира». З'ясовані закономірності підвалин культури тепер мусять «розімкнутися» — знайти гідну інтерпретацію і застосування в нашій гуманітаристиці, включаючи педагогіку. Але це можливо тільки в тому разі, якщо визнавати ієрархію рівнів культури, де архаїчний, етнічний рівні — базові і визначальні щодо національного і сучасного. Якщо ж, за взірцем природничо-наукового відкриття, орієнтуватися на революції (у філософії, мистецтві, стилях життя тощо) і ні на що не схожі витвори оригіналів, то раціонально пояснити таку «розсипану мозаїку» (А. Моль), «розбите дзеркало» (А. Тарковський) буде принаймні важче.

Культурологічний пріоритет минулого над сучасним ба-

зується на моделі полігенезу, яка деревоподібно дивергує з кореневої парадигми. Тому, скажімо, моя інтерпретація серця — лише один з можливих варіантів розуміння тієї осяжної сутності, яку мав на думці Г. Сковорода. А старослов'янське поняття Роду, мабуть, ще більш містке, ніж стереоскопічна семантика цього і того світу, як нині її вдається реконструювати. За цією логікою, найархаїчніші космогонічні міфи могли б становити інтерес саме як моделі космогенезу, але про такі студії не доводилося чути¹⁰. Фразеологізм «древня мудрість» має підставою щораз ширший і синтетичніший «підтекст» («підсвідомість») форм мислення в їхніх щаблях углиб віків. Схематично кажучи, що менше понять, то вони місткіші. Що ж до рівня символів, то його багатство має характер айсберга: ідентифікатор власного родоводу, шукач синтезу, філософ і поет завжди тут знайдуть більше, ніж могли сподіватися. Доречно приєднатися до висловлюваної думки, що Україна перебуває на старті розвою, маючи «нерозтрачений» культурний потенціал.

Але бути Кошцем чи Гобсеком замало. Надбання минулого мають бути затребувані як цінності. А це забезпечується переважно тим, що їх усвідомлюють як конструкти індивідуального досвіду. Щоб збагнути вартість символу хати, треба зберігати вірність хаті свого дитинства. Тоді загальнокультурний сенс цієї універсали («сонце») поєднується з інтимним переживанням і вдячною згадкою («світ дитинства»), разом витворюючи живу заповідь-заклик («серце») — насажений чинник духовності й поведінки. Психологія цінностей така, що інтериоризоване загальнозначуще має «побратися» з індивідуальним досвідом емоцій, тоді в контурі їхньої взаємодії виникає механізм саморуху, причетний вічності.

У творчості українських поетів, прозаїків, драматургів, кінематографістів, малярів, піснярів, артистів та інших хата стала парадигмою безлічі оригінальних образних інтерпретацій. Це свідчить про світоглядний потенціал універсали, душевну чуйність авторів і результативний ефект «рогу достатку», звідки буквально вивергаються, вулканують численні твори-світи, на кшталт космогенезу. Незалежно від їхньої якості, вражає продуктивність символу. Ефект зумовлений, ясна річ, не тільки психологічно, а й соціально. Не зупиняючись на останньому, підкреслю демонстративну переконливість даного прикладу щодо резервів культурно-історичного минулого, коли його щастить трансформувати за «маршрутом»: «семантика — аксіологема — парадигма».

¹⁰ *Плачинда С.* Словник давньоукраїнської міфології. — К., 1993.

І насамкінець: чому хату величаємо «категорією». Насамперед, через широчезний репертуар функцій (знак, оберіг, символ, образ, поняття, ідея, ідеал, норма, метонім, алформ, тема, мотив, концепт, принцип, критерій, проблема, топос, міфологема тощо), які треба обійняти чимось найширшим. Упродовж історії хата виступала в ролі всіх форм мислення, крім «математичних», і багатьох форм діяльності. Вона не тільки конструє моделі світу, глобально поширений серед народів, а й наскрізна вертикаль історії культури, зокрема української. За особливостями і «відхиленнями» розуміння хати в ту чи ту епоху можна діагностувати стан суспільства і самопочуття людини. Власне, маємо камертон з резонатором — інтер'єром душі. В цій якості хата виступає інструментом дослідника історії культури і філософії, тобто гносеологічною категорією. Такий перехід предмета в спосіб пізнання, «що» в «як», знаменує вищий ранг рефлексивної змістовності мисленнєвої форми.



ДЖЕРЕЛА ВІТЧИЗНЯНОГО МУЗЕЙНИЦТВА

Одним із найважливіших наслідків розвитку музезнавства другої половини нашого століття є оновлення предмета і методу його дослідження. Системно-комунікаційний, культурологічний підхід до вивчення музейної справи, критичне осмислення предметної, інституційної та комплексної концепцій дозволили по-новому подивитись на її сутність. Маємо всі підстави вбачати у музейництві специфічний спосіб освоєння світу, що реалізується у сфері трирівневої системи успадкування історико-культурних цінностей в їх предметній формі¹. Нова концепція музейництва вимагає від історика вивчення процесу поступового і послідовного формування його трьох підсистем: «предмет музейного значення — музейний предмет», «домузейні форми нагромадження та використання історико-культурних цінностей — «музей», «музейне будівництво». Це істотно змінює періодизацію, розширює хронологічні рамки історії музейної справи. Якщо раніше її початок пов'язувався із нагромадженням культурних цінностей в античному світі, Київській Русі або формуванням наукових і мистецьких зібрань часів Відрод-

¹ Омельченко Ю. А. Музейництво як система на терені освіти, краєзнавства // Шоста Всеукраїнська наукова конференція з історичного краєзнавства. — Луцьк, 1993. — С. 329.

ження, то в останні десятиліття висловлюється припущення про джерела музейництва у первісному суспільстві². З'ясовуючи сутність музейного ставлення людей до об'єктів навколишнього світу, дослідники намагаються відшукати серед залишків матеріальної культури далекого минулого речі, тогочасне ставлення до яких нагадувало б наше до предметів музейного значення. Помічена французьким археологом Г. Обермайєром схильність троглодитів нагромаджувати нехарактерні для місцевості, де вони мешкали, уламки мінералів, що привертають увагу формою, розмірами, кольором (тобто завдяки атрактивності), скам'янілості, черепашки була пояснена прагненням наших пращурів до колекціонування ще в нижньому палеоліті. Вчені припускали, що такі атрактивні природні предмети призначалися для задоволення ігрового інстинкту, були чимось на зразок перших дитячих іграшок³. Ця ідея набула розвитку в «біологічній» гіпотезі генезису музейництва, висунутій у радянському музеєзнавстві 20-х років: «колекціонерський інстинкт» притаманний людям і тваринам, джерела музейництва — у тваринному світі⁴. Але вже у 50-ті роки вона викликала заперечення, хоч і без достатньої аргументації.

Сучасні біологічна наука і музеєзнавство дозволяють спростувати цю гіпотезу, пояснити явище як один із проявів освоєння світу тваринами і предками людини на різних етапах її становлення. Без цього їхня орієнтація у навколишньому середовищі, пристосування до нього, а відтак, і задоволення первісних життєвих потреб були б неможливими. Можна припустити, що атрактивні природні предмети були засобом формування пізнавально-оціночного ставлення до них та довколишнього середовища взагалі.

Мабуть, із давніх часів дійшло до нас прислів'я: «Не все те золото, що блищить». У зв'язку з цим пригадується звичай виявлення свідомості у дитини. Він існував у гуцулів. Коли дитині пропонували запалену свічку і блискучу мідну монету, блиск обох предметів привертав її увагу, викликав бажання схопити. Якщо дитина з однаковою готовністю намагалась схопити і вогонь, і монету, робили висновок, що вона поки ще несвідома.

«Іграшки та ігри» троглодитів, як і тварин, не пов'язані з колекціонуванням у сучасному розумінні, хоч дозволяють бачити у нижньому палеоліті деякі природні передумови пізнішого

² Мезенцева Г. Г. Музеєзнавство. — К., 1980. — С. 12; Музееведение. Музеи исторического профиля. — М., 1988. — С. 16.

³ Аркин Е. А. Ребенок и его игрушка в условиях первобытной культуры. — М., 1935. — С. 18.

⁴ Музей. — 1923. — № 1. — С. 18.

формування музейної потреби. Воно відбувалось на тлі становлення та інтелектуального розвитку людини, коли її пізнавально-оціночна діяльність поступово почала відрізнятися од інстинктивно-чуттєвих форм оцінки у тварин. Згадаймо, що сучасна наука вбачає у музейній справі специфічний — близький до аксіологічного — спосіб освоєння світу.

Цілком природно, що у палеоліті предметом особливої уваги первісних людей був камінь, з якого вони виготовляли знаряддя праці. Проте інтерес до нього не був лише утилітарним. Перше, що мала відзначити тогочасна людина серед властивостей каменю, це — твердість і стійкість щодо часу та сил природи, перед якими вона ще почувалася безпорадною. Не могла вона не звернути увагу на те, що серед безлічі каменів окремі відрізняються кольором, прозорістю. Поступово первісні люди почали помічати цю красу, а їхня наївна фантазія — відзначати такі знахідки марновірною винятковістю. Краса таких каменів набуває особливого сенсу, їх зберігають як коштовні носії магічної сили. Не випадково тисячоліття живе в людях могутнє естетичне почуття, що відкриває дорогу до пізнання, здатності примічати у природі доцільність, досконалість, брати її за приклад, творити і тішитися тією творчістю. Вважали красу й проявом таємничих законів природи, що, не будь її, лишилися би для людства назавжди прихованими⁵. Людина «стала обдарованою істотою не тільки тому, що зробила своїми руками перше знаряддя праці, а й тому, що побачила глибину синього неба, мерехтіння зірок, рожеве сяйво вечірньої заграви і ранкової зорі, багрянний захід перед вітряним днем, безкрайню далечінь степів, журавлиний ключ у небесній блакиті, відблиск сонця в прозорих краплях вранішньої роси, сірі нитки дощу в похмурий осінній день, ніжне стебельце і голубий дзвіночок проліска, — побачила і здивувалась, почала створювати нову красу»⁶.

У людському суспільстві функціонує свій специфічний механізм наступності поколінь, що є основою соціального прогресу. Виготовлення знарядь праці, пов'язане з ним «духовне виробництво», удосконалення засобів спілкування створюють нову об'єктивну основу для збереження і відтворення досягнутого рівня життєдіяльності. Засоби виробництва, інші речі стають предметною формою передачі соціального досвіду від пращурів до нащадків — важливим фактором суспільного розвитку. Наступність археологічних культур чи не є кращим підтвердженням цього. Тим часом, ще наприкінці минулого століття

⁵ Кантор Б. З. Коллекционирование минералов. — М., 1982. — С. 5—6.

⁶ Сухомлинський В. О. Вибрані твори. — Т. 4. — К., с. 369—370.

існування такої наступності у первісному суспільстві заперечувалось лише тому, що вже в палеоліті існував звичай ховати небіжчиків з особистим майном, а не лишати його нащадкам.

Спростовуючи це твердження, Г. В. Плеханов показав, що вміння виробляти речі передається із роду в рід, а це значно важливіше за передачу самих речей⁷. Дійсно, історія матеріальної і духовної культури має чимало свідчень того, що речі завжди освоювались людиною не лише матеріально, а й духовно.

Особливість артефактів полягає не тільки у здатності реалізувати безпосередньо функції, а й бути носіями інформації про свої властивості, способи їх виготовлення, використання. В них об'єктивовані способи діяльності людей, їхні здібності, вміння, навички, знання, тобто все те, що набуває індивід у процесі своєї життєдіяльності, соціалізації, зокрема навчання, виховання, розвитку. У цьому виявляється тісний зв'язок між матеріальною та духовною культурою, основними формами їх передачі від покоління до покоління: предметною і знаковою⁸.

На нашу думку, появі відносно самостійної від інших культурних потреб — музейної — мав передувати тривалий період її формування, коли вона виявлялась у комплексі з багатьма іншими (життєвими, пізнавальними, естетичними, етичними тощо). Власне, людський спосіб існування, пов'язаний з виробництвом речей, викликав розмаїття історично обумовлених людських потреб, серед яких культурні, а в їх надрах, зокрема, музейна. Свідчення її зародження зустрічаються у верхньому палеоліті. Недаремно сучасне музеєзнавство пов'язує виникнення музейної потреби з часом, що викликав до життя специфічний спосіб практично-духовного освоєння предметного середовища, близький до міфологічного, релігійного, художнього⁹. Саме до цього періоду (пізній палеоліт, мезоліт, початок неоліту) належать речі, що нагадують сучасні предмети музейного значення, — «чуринги» або функціонально близькі їм артефакти, виявлені археологами (Мізін, Кам'яна Могила та ін.). Свого часу вони сприймалися як вищий символ єднання сучасності і минулого, людини, суспільства, природи. Осереддя зародків усіх об'єктів неживої та живої природи, родові чуринги самі зберігались старійшинами тотемних груп від сторонніх у спеціальних схованках, використовувались під час обрядів, зокрема, ініціації¹⁰. Остання, як відомо, була важливим актом соціалізації молоді, її прилучення до історії роду

⁷ Плеханов Г. В. Литература и эстетика. — М., 1958. — Т. 1. — С. 67.

⁸ Уринович Д. М. Обряды. За и против. — М., 1975. — С. 14—15.

⁹ Музееведение. Музеи исторического профиля. — М., 1988. — С. 15.

¹⁰ Чмихов Н. А. Истоки язычества Руси. — К., 1990. — С. 141—142.

у процесі знайомства з міфом про героїчні діяння тотема. Форма, орнаментация чуринги, характер її використання під час обряду могли бути своєрідними засобами фіксації та ілюстрації оповідальної версії родового міфу, правда, зрозумілими лише посвяченим. У цих артефактах вбачають предмети культу, твори мистецтва, що виконували роль упредметненої, матеріалізованої пам'яті роду, своєрідного показника статусу людини у суспільній групі. Адже хлопчик здобував право на власну чурингу — своєрідний «атестат зрілості» після обряду ініціації. Цьому передував період підготовки у «школі без підручників»¹¹. Навчання і виховання здійснювались у грі, посильній допомозі дорослим у господарстві, спостереженні природи і життя роду, його обрядів, прилученні до родових звичаїв. Все це супроводжувалось пізнанням світу речей, спочатку простих, доступних дитячому розуму, врешті-решт (під час ініціації) найскладніших щодо сприйняття змісту інформації, носіями якої були предмети типу чуринг. Якщо перші можна розглядати як засіб навчання, освоєння своєрідної «мови речей», то статус інших значно вищий. Вони синтезували історичний досвід роду, були засобом прилучення до нього молодого покоління, тобто мали історико-культурну цінність. Те, що чуринги виготовлялись і використовувались як твори мистецтва, свідчить про прагнення їхніх творців полегшити комунікацію упредметненої інформації для формування тогочасного людського світогляду, що поєднував ірраціональні та раціональні знання, ґрунтувався на них. Знання особливості сприйняття об'єктів та предметів стародавніми людьми на трьох рівнях (побутовому, соціальному, теоретичному) одночасно¹² полегшує пошуки артефактів, які мали б риси потенційних предметів музейного значення, були б засобом навчання, виховання. Можна припустити, що вони справді існували, коли в неоліті культ чуринг вже став далеким, пережитковим. Такі речі використовувались не лише за своїм призначенням, а й обожнювались, фетишизувались, наділялись магічною силою. Іноді річ отожднювалась із самою людиною, увібравши в себе її життєві сили, була з нею єдиним неподільним цілим, а тому не могла не потрапити у поховання разом із небіжчиком, щоб продовжувати йому служити у потойбічному світі¹³.

Тогочасні люди вважали, що, втрачаючи свого власника, річ позбавляється частини чи навіть усієї своєї цінності для інших: труд і вміння від речі невід'ємні, як річ від особи. По-

¹¹ Липс Ю. Происхождение вещей. — М., 1954. — С. 255—277.

¹² Чмихов Н. А. Истоки язычества Руси. — К., 1990. — С. 24.

¹³ Попович М. В. Мироззрение древних славян. — К., 1985. — С. 136.

ступово, як наслідок стратифікації первісного суспільства, у наївноміфологічній свідомості стародавньої людини здобув свої відбиття, хоч і містифікований, інтуїтивно схоплений факт причетності речового світу до умов соціального існування людини. Це породжує нову функцію речей — бути знаком, символом стану людини у суспільній групі¹⁴. Спочатку ікла вепра чи будь-які інші трофеї, що прикрашали юнака, могли репрезентувати його вже як вправного мисливця, бути оберегами, просто оздобою. Згодом виникає потреба в речах, що були б своєрідним доказом соціального становища людини, показником його суворо регламентованих прав, обов'язків. Це, як і зростання ролі знакової системи у комунікації суспільного досвіду протоцивілізацій в Україні, підтверджують археологічні дослідження. Вивчення стратифікації пізньотрипільського населення Середнього Подніпров'я, здійснене на матеріалах могильників, показало, що старійшини користувались авторитетом, бо виконували функцію охоронців соціальної пам'яті та совісті колективу, були хранителями традицій, досвіду, знань, наставниками молоді (жерцями, вчителями)¹⁵.

Ім справді було що зберігати і передавати молоді. Сучасні знання про матеріальну культуру, мистецтво, ідеологію ранньоземлеробських племен — чи не найкраще тому свідчення. Вивчення форм, орнаментации трипільського посуду (так званої вторинної знакової моделюючої системи) дещо розширило уявлення про процес, механізми та засоби комунікації традицій. Помічено, що трипільці у зламні, кризові періоди свого буття надавали значної уваги знакам предків, наділяючи їх особливим ціннісним статусом. Останнє пов'язують із пам'яттю про міфічний Золотий вік, добробут і достаток пращурів. Прагнення відновити кращі часи активізує знакову діяльність як магічний засіб впливу на природу вже напередодні кризи. Неефективність цих заходів приводить до майже повної відмови од пануючої до цього знакової системи, падіння цінності знаків предків. Висновок Т. Ткачука, що вторинна знакова моделююча система є своєрідним пульсом культури, який одразу реагує на найменші зміни¹⁶, на нашу думку, являє інтерес для вивчення музейництва як системи успадкування історико-культурних цінностей у традиційно-побутовій сфері.

¹⁴ Безмоздин Л. Культурно-социологический анализ вещи // Вопросы социологии искусства. — М., 1979. — С. 110—113.

¹⁵ Колесников А. Г. Некоторые вопросы половозрастной стратификации позднетрипольского населения Среднего Поднепровья // Археология и методы исторических реконструкций. — К., 1985. — С. 157.

¹⁶ Ткачук Т. М. Знакова система Трипільської культури // Археологія. — 1993. — № 3. — С. 98.

Мабуть, високим рівнем унаочнення відзначалось і навчання юних трипільців. Їх наставники шукали і знаходили привабливі, зрозумілі і дохідливі засоби передачі значного обсягу землеробських знань у предметній, знаковій формі. Серед пам'яток Трипільської культури зустрічаються глиняні жетони — мініатюрні вироби геометричної форми, які М. Відейко пов'язує із знаковою системою, призначеною для облікових операцій¹⁷. В аматорських колах дослідників Трипілля навіть робляться спроби «реконструювати» тогочасну «писемність», мова йде про своєрідні «шкільні посібники»¹⁸. Підтвердженням розмаїття комунікаційних можливостей трипільців є висновок археологів про те, що «у поєднанні «об'ємна» та «письмова» знакові системи могли забезпечити передачу різноманітної господарської та культової інформації»¹⁹. Все це сприяло формуванню у свідомості людей мідного віку тогочасних уявлень про закономірності існування природи і суспільства, відомих у сучасній науці під назвою «універсального закону».

Дальша диференціація у середовищі племен бронзового віку супроводжується монополізацією знання. Жерці-старішини вже спеціально готують собі зміну. Їхнє високе суспільне становище за життя і після смерті мали символізувати спеціальні атрибути влади — клейноди (кам'яні шліфовані сокири, булави, жезли тощо) племен катакомбної та зрубної культур²⁰. В їхніх поховальних курганах, що є символами Всесвіту і «закону», часом знаходять кам'яні скульптури, а сам обряд відбиває складну систему уявлень про універсальну істоту патріархального суспільства («пурушу»). Її прояви спостерігають у скульптурах раннього залізного віку (скіфських) та середньовіччя (слов'ян-язичників).

Таким чином, поступово виникає нова культурна потреба, і поряд з інформативною функцією артефактів розвивається репрезентативна. Це було наслідком змін у суспільному житті: статевовіковий принцип — основа соціальної організації — у зв'язку із розкладом роду поступається місцем генеалогічному. Зростає престижна функція окремих речей, особливо тих, які були знаками влади, монополії та знання, вічного життя у потойбічному світі. Матеріальна цінність таких артефактів поступалась перед їх значенням як символів суспільних відносин

¹⁷ Відейко М. Ю. Глиняные знаки-символы трипольской культуры // Актуальные проблемы историко-археологических исследований. — К., 1987. — С. 32.

¹⁸ Вечерний Харьков, 1994. — 9 квітня, 9 червня.

¹⁹ Шмаглій М. М., Відейко М. Ю. Трипільські протоміста // Археологія. — 1993. — № 3. — С. 58.

²⁰ Отрощенко В. В. Клейноди зрубного суспільства // Археологія. — 1993. — № 1. — С. 101—109.

до того часу, поки багатство не стало ознакою та умовою влади. Щодо цього показові міфи про походження скіфів та їхніх царів у переказі Геродота. В них ідеться про змагання між молодими претендентами на владу за оволодіння священними золотими предметами-символами: плугом з ярмом, двосічною сокирою і чашею. На нашу думку, у цих міфах є все, що пояснює попередню тезу про зростання інформаційної, престижної, репрезентативної, ідеологічної і навіть освітньої ролі окремих речей-знаків влади і соціального стану. Вони успадковуються від батьків-богів і героїв, здобуваються лише юнаками-переможцями змагань завдяки набутим ними необхідним знанням, умінням, навичкам, прилученню до традицій пращурів, нарешті, покровительству богів. Інформаційна та функціональна багатозначність таких речей-символів спостерігається і в інших стародавніх народів. Сокира, казан і леміш були предметами обов'язкового успадкування згідно з нормами звичаєвого права молодшого сина у кельтській сім'ї²¹. Лукіан згадує меч і чашу як атрибути обряду побратимства у скіфів, а Геродот це й стріли, спис, сокиру²². Для нас важливо, що «батько історії» звертає увагу на старожитній характер акинака-кумира скіфського божества Ареса²³. Можливо, це підкреслювали його скіфські інформатори, які безперечно відрізняли стародавній меч від сучасних²⁴. Що так і справді могло бути, свідчить порівняння акинаків, розкопаних археологами, і їх тогочасних зображень. Останні відтворюють істотні риси мечів, що відповідають усталеному образу цієї зброї у свідомості тих, хто її виготовляв, відображав, нею користувався. Археологи-дослідники раннього залізного віку дійшли висновку про можливість ідентифікувати й інші предмети культового та престижного значення, порівнюючи їх зображення на тогочасних стелах тощо²⁵.

Поступово старожитність як ознака окремих речей набуває виключного значення, актуалізується, стає доказом, засобом обґрунтування міфу про божественне походження влади, її освячення давньою традицією. І не тільки. З'являються артефакти, що мали цілеспрямовано ілюструвати і документувати міф або дійсні історичні події. Геродот згадує великий скіфський

²¹ Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шитова И. А. Народы нашей страны в «Истории Геродота». Тексты, перевод, комментарии. — М., 1982. — С. 211.

²² Вестник Древней истории. — 1948. — № 1. — С. 429; Геродот IV, 7.

²³ Там само, 62.

²⁴ Алексеев А. Ю. Эпюд об акинаках // Клейн Л. С. Археологическая типология. — Л., 1991. — С. 272.

²⁵ Ілліньська В. А. Скіфські сокири // Археологія. — 1961. — № 12. — С. 41—42.

мідний казан, який йому показували під час відвідин Ексампею. При цьому розповідали історію його створення: бажаючи з'ясувати чисельність скіфів, цар Аріант наказав принести кожному стрілу. Після підрахунків із металу стріл зроблено казан і встановлено його як пам'ятник²⁶. За міфом, у спадщину скіфським царям дісталось як символ влади священне золото, яке вони берегли більше всього, кожен рік влаштовуючи свято, приносячи великі жертви. Священні предмети охороняли люди, духи, грифони, бо вони мали не лише матеріальну, а й духовну, ідеологічну цінність. Тепер одне від одного намагаються не відривати, одне підсилюють за рахунок іншого.

Звідси й багаті скіфські поховання, їх складний ритуал. Щодо цього показова відповідь скіфського царя Іданфирса Дарію: єдине, що примусить скіфів вступити у бій із персами, — це батьківські могили; якщо перси знайдуть їх і спробують зруйнувати, зустрінуть рішучу відсіч, бо місця поховань священні²⁷. Так було близько 514 р. до н.е. Як засіб збереження і утвердження етносу, традиційна спадщина для скіфів була значною цінністю, що заслуговувала особливої шани, піклування, зберігання, охорони від зовнішніх зазіхань, бо чим далі, тим більше вони давали себе знати. До того ж мало спонукати нагромадження скіфською знаттю багатства, але воно часом вступало у протиріччя із потребами зберігання спадщини, традицій етносу. За повідомленнями Страбона, прагнення до розкоші і торгівлі розвивалось у скіфів в результаті зносин із багатьма народами²⁸, перш за все, із греками. Останні виділяли скіфів серед інших неосвічених народів Понту Евксінського як більш сприйнятливих до античної культури.

Трагічна історія Анахарсиса і Скіла (можливо, це одна і та ж сама особа) чи не найкраще відбиває суперечливий характер скіфо-еллінських культурних впливів. Анахарсис — брат царя Савлія, пов'язаний із скіфським жрецтвом, став у рівень з філософами Греції. Відвідавши за часів Солона Елладу, познайомившись із її культурними надбаннями, він піддав критиці ті прояви грецької цивілізації, що заслуговували засудження з точки зору людини, яка жила за законами природи. Але захоплення зовнішніми проявами еллінської культури (він спостерігав свято кизикінців на честь Кібели і спробував відтворити його ритуал із бубном та священними зображеннями, повернувшись на батьківщину) коштувало йому життя²⁹. Та

²⁶ Геродот. IV, 81.

²⁷ Геродот. IV, 127.

²⁸ Страбон. VII, 3; Вестник Древней истории. — 1947. — № 4. — С. 195.

²⁹ Геродот. IV, 76.

сама причина загибелі царя Скіла, вихованого матір'ю-істріянкою і більш схильного до еллінського способу життя. «У такий спосіб скіфи охороняють свої звичаї, а тих, хто запозичує чужоземні закони, так карають», — писав Геродот³⁰.

Можна з певністю сказати, що окремі форми і риси, притаманні давньогрецькому і римському музейництву, виявлялись у культурі населення міст-колоній Північного Надчорномор'я, Боспорського царства. І це цілком зрозуміло, адже ще у VII—VI ст. до н.е. сюди, на периферію античного світу, з метрополії були перенесені культурні досягнення Еллади. Кращі зразки тогочасного мистецтва копіювались, тиражувались, популяризувались шляхом карбування їх зображень на монетах, стінописного розпису, в поезії, драмі. Про них згадують історики, філософи, оратори, вони встановлюються у портиках, термах, гімнасіях, уздовж священних шляхів для загального огляду. Передумови для нагромадження і зберігання існували перш за все у храмах. Тут накопичувалось чимало вотивних предметів, атрибутів культу, творів мистецтва.

В епоху еллінізму набуває поширення особливий вид літератури, відомий під назвою «періегесис». Автори цих творів — вчені, мандрівники описували інші країни, їхні визначні пам'ятки. Саме періегесична література сприяла формуванню інтересу до старожитностей, творів мистецтва, спонукала до їх збирання і збереження.

Коли нагромадження культурних цінностей у Римській імперії стає ознакою збагачення, а часом модою, поширюється воно і на периферію. Свідченням цього нового явища, яке іноді називають «дилетантським колекціонуванням», є знахідки скарбів Рискупорида у Пантікапеї (Керчі), згадки у письмових джерелах про колекцію каміння і художніх виробів-посудин із оніксу Митридата — царя Понтійського. Поступово під впливом історії, міфології, літератури усвідомлювалось значення речей не лише як матеріальних, а й духовних цінностей, формувалось шанобливе ставлення до старожитностей. Згадаймо, як сприйняв скіфський казан-пам'ятник царя Аріанта Геродот і поведінку його супутників-аборигенів. Історик вдається до аналогії, щоб допомогти читачам краще сприймати опис пам'ятника, нагадує їм про кратер, встановлений біля Понту, на якому, за свідченням Німфея і Фуکیدіда, Павсаній зухвало зробив напис-посвяту богам. У свою чергу, супутники Геродота вважали за потрібне розповісти йому легенду, а можливо, й справжню історію встановлення пам'ятника-казана царя Аріанта, показати на придністровській скелі «слід Геракла», могили

³⁰ Геродот. IV, 80.

кіммерійських царів. І все це після зауваження Геродота про те, що ця країна не має нічого визначного³¹.

Прагнення увічнити пам'ять про окрему особу, а не лише сакральні мотиви, привело до встановлення на могилах монументів. На території некрополя античного Херсонеса археологи розкопують пам'ятники: довгі стели, на яких, крім напису імені небіжчика, часом епітафії, викарбувано зображення предметів, характерних для його професії або віку. Встановлюються розписні антропоморфні стели із рельєфним зображенням похованого³².

Статуї юнаків — переможців змагань, Аполлона — покровителя мистецтв, інших богів та героїв встановлювались на агорі, біля храмів. Міфи, корені яких сягали у глибоку давнину, передавались із покоління в покоління за допомогою всіх видів мистецтва, продовжували жити, створюючи підвалини світогляду, змісту тогочасної освіти. Синтезоване мистецтво, пов'язане з релігією, органічно увійшло в побут, супроводжувало людину від народження до смерті. Воно створило педагогічне середовище, що формувало естетичний ідеал, виховувало громадянськість, прагнення до фізичної та духовної досконалості. Педагогічний ідеал давньогрецького суспільства в образі прекрасного і відважного захисника батьківщини, громадянина, гармонійно розвиненого юнака втілено у скульптурі куроса. Вапнякова статуя — напівфігура куроса місцевого виробництва, виготовлена ще у V ст. до н.е., мабуть, зберігалась і була встановлена в ольвійському гімнасії навіть після його перепланування на початку III ст. до н.е.³³

Дослідження тогочасного музейництва у метрополії, здійснене Ф. І. Шмітом, античної педагогіки — Г. Є. Жураківським, дозволило їм дійти висновку про вирішальне значення цього «культпросвітнього» фактора у системі античної культури³⁴.

В історії музейництва Елладі належить провідна роль. Існує навіть так звана «філологічна» гіпотеза походження музею, висунута істориками та мистецтвознавцями (Курціус, Фуртвенглер), яка лише пояснює походження назви цієї установи. Вона справді з'явилась вперше у Стародавній Греції для позначення

³¹ Геродот. IV, 82.

³² Археология СССР. Античные государства Северного Причерноморья. — М., 1984. — С. 52.

³³ Карасев А. Н. Раскопки Ольвийской агоры в 1967—1969 гг. // КСИА. — 1972. — № 13. — С. 4—41.

³⁴ Шмит Ф. И. Исторические, этнографические, художественные музеи. Очерки истории и теории музейного дела. — Харьков, 1919. — С. 26.; Жураковский Г. Е. Очерки по истории античной педагогики. — М., 1963. — С. 104.

храмів муз. наукового та освітнього об'єднання александрійських вчених.

У той час і значно пізніше установа типу Александрійського музею у народів нашої країни, як і багатьох інших, виникнути не могла: не було ні об'єктивних, ні суб'єктивних до того передумов, а головне, потреби саме у такій формі збереження історико-культурної спадщини. Воно здійснювалось за допомогою багатьох інших домuzeйних традиційних форм у сфері побутової, фольклорної культури.

Прояви елліністичного, а згодом і римського впливу можна знайти у різних сферах життя народів, що мешкали на території України поряд із стародавніми переселенцями-греками майже тисячоліття (скіфи, сармати, гети, таври, ранні слов'яни та ін.). На перший погляд цей вплив не вніс принципових змін у їхню систему успадкування культурних цінностей. Як і раніше, передача досвіду здійснювалась у традиційний спосіб («роби, як я!») переважно в орудійній формі, хоч значення знакових систем невпинно зростало. Природне прагнення етносів до самозбереження, визначення, утвердження у I тис. н.е. не могло не коригуватись чинниками зростання темпів історичного розвитку, культурних взаємовпливів, неминучих в умовах величезних міграцій, соціально-економічних перетворень, дальшого поглиблення розшарування суспільства. Всі ці фактори позначались на формуванні нових етносів, що, зрозуміло, були започатковані не на порожньому місці. Тому культурі будь-якого молодого етносу притаманні не лише новації, а й традиційні елементи. На кожному етапі розвитку етносу як динамічної системи вони складають його підвалини, характеризують специфіку. У культурі етносу завжди спостерігається кілька різночасових шарів. Диференційна властивість відбивається у матеріальній культурі етносу. Окремі елементи культури виступають як символи етносу³⁵. Розклад первіснообщинного ладу і поступовий перехід племен на території України до військової демократії, раннього феодалізму значно ускладнив їх суспільне життя. Виникла потреба оновлення системи успадкування культури. За нових умов вона мала стати більш гнучкою, динамічною, здатною, з одного боку, забезпечити розвиток культури етносу, з другого, збереження і комунікацію істотних рис етнічної культури від покоління до покоління. Таке оновлення вимагало впровадження писемності.

Як відомо, дві основні форми передачі людської культури

³⁵ Кравченко Н. М. Проблеми походження та стародавньої історії слов'ян // Чмихов М. О., Кравченко Н. М., Черняков І. Т. Археологія та стародавня історія України. — К., 1992. — С. 259—260.

новим поколінням: ору́лійна (предметна) і знакова (мовна) щільно пов'язані. Генетичну первинність предметної підтверджує піктографічний різновид письма, джерела формування якого вбачають у первісному образотворчому мистецтві. Характер Трипільської культури начебто це підтверджує. У наших пращурів-слов'ян така писемність з'являється у вигляді «черт і резів». Ці прості знаки у вигляді рисок і зарубок, знаки родові й особисті, лічильні, власності, календарні та для ворожіння стали відчутною підмогою предметній формі передачі інформації, пов'язаній із цілісною системою уявлень про світ і місце людини в ньому. Підтверджується їхнє існування археологічними знахідками, серед яких близько десяти посудин-календарів, що датуються II—IV століттями. Вони — цікаві джерела історії тогочасних вірувань, народних знань, досвіду багатовікових спостережень за природою придніпровських землеробів, які за літописом були «мужами мудрыми и смышленными»³⁶. Що це й справді так, підтверджує семантика відомого ромашківського календаря-глека. Спостереження природи та агротехнічні знання того, хто виготовляв цю посудину, були правильні, і календар справно діяв весь той строк, на який був розрахований. І навіть згодом, як ритуальна посудина, він потрапив до поховання. Схоже, що розрахунки календарів, їх виготовлення і використання під час обрядів були функцією жерців, волхвів, чародіїв — охоронців історичного досвіду племені. Вони могли зберігатись як предмети язичницького культу в жертовниках (наприклад, лепесовська чаша), святилищах, капищах, кумирнях, на яких встановлювались дерев'яні та кам'яні зображення язических божеств. Для відправлення культу служили ті місця, де людина особливо відчувала віяння таємничих сил природи, що, власне, були предметом обожнення. На початку нашого століття М. Грушевський робив висновок, що слов'янське плем'я не мало особливої схильності до релігійної творчості. Підставою для того вважав бідність, бідність, неясність слов'яно-руської міфології³⁷.

Археологічні дослідження переважно повоєнних років значно розширили наше уявлення про слов'янське язичество. Виявлені залишки святилищ не мали слідів тих скарбів, про які згадували араби і західноєвропейські хроністи, відзначались порівняно простою конструкцією, незначними залишками культового «реквізиту». Але, як штучно створене культове осереддя, вони все ж існували, як і люди, той незначний прошарок суспільства, який був його найбільш освіченою частиною, об-

³⁶ Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. — М., 1987. — С. 191.

³⁷ Грушевский М. С. Очерк истории украинского народа. — К., 1991. — С. 28.

слуговував сферу задоволення культових потреб. І не тільки їх.

Дослідниця билинного епосу Р. Линець, а за нею фахівець з історії освіти Київської Русі С. Бабишин вважали, що при цих святилищах могли існувати школи молоді («лісові школи»). При цьому посилаються на свідоцтва «Книги» Ібн-Фадлана, українські народні казки. У «будинках молоді» умудрені досвідом старці передавали підліткам родові традиції, знайомили з вимогами моралі³⁸. При цьому як допоміжний засіб могли використовуватись усі елементи навколишнього середовища, включаючи ритуальний «реквізит». Проте, як твердить митрополит Іларіон, «ідол для язичника сам був богом, а не нагадуванням про бога, не тільки його фігурою». «У наших предків було багато різних ідолів, у тому числі й домових, — їх пильно ховали по домах. Купці возили своїх божків з собою при торгових подорожах, а вояки брали їх на війну, щоб допомогали», — додає він³⁹. І справді, у похованнях купців, воїнів Х—ХІ століть часом археологи знаходять талісмани — глиняні зображення ведмежих або бобрових лап, зооморфні вістря⁴⁰. І це — вже пережиток язичества у християнські часи.

Дослідження Б. Рибаківа, присвячені народним оберегам та східно-слов'янському житлу в системі язичницького світогляду, дають уявлення про роль численних побутових предметів як символів етнічної культури. Обереги-амулеті, обручі-браслети, скроневі кільця, оздоблення головного убору, «гривне начиння» — не тільки елементи одягу, прикраси, а й засіб захисту від ворожих сил. Більше того, Б. Рибаків навіть назвав слов'янські курганні амулеті «язичницькими письменами». Він вважав, що кожна така річ — зменшене відтворення (модель) справжньої відповідає окремому поняттю (сокира — символ землеробства, будівництва; ложка — благополуччя; ключі — схоронність; гребінець — частокіл, здоров'я, життя і т. ін.). Окремі амулеті-символи, пов'язані у певний спосіб ланцюжками або дужками, утворюють комплекс — цілу фразу⁴¹. Певні комплекси являє символіка елементів одягу, побутового начин-

³⁸ Бабишин С. Д. Школа та освіта Давньої Русі / IX — перша половина XIII ст. — К., 1973. — С. 3; Шабаева М. Ф. К вопросу о происхождении воспитания и возникновения школы // Советская педагогика. — 1964. — № 1. — С. 102—118; Савич А. Заметки о малороссийских семилетних богатырях или близнецах // Киевская старина. — 1889. — Т. 24. — С. 733—739.

³⁹ Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу: Історично-релігійна монографія. — К., 1991. — С. 156.

⁴⁰ Мединцева А. А. Древнерусский тип инструментов для письма на территории Древней Руси // Древнерусский город. — К., 1984. — С. 81.

⁴¹ Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. — М., 1987. — С. 461, 540.

ня, всіх елементів хатнього екстер'єру та інтер'єру. Чи не нагадує все це експозиційні комплекси наших сучасних етнографічних музеїв? Анімістична повсюдність перетворила житло слов'янина-язичника у цілий музей архаїчних символів, зміст і значення яких передавались із покоління в покоління.

Зростаючи серед природи, побутових речей, що, крім свого прямого утилітарного призначення, виконували певні сакральні функції, а в комплексі часто відтворювали модель макросвіту, юні слов'яни прилучались до язичницького світогляду своїх пращурів. У юнацькому віці вони повністю освоювали цю школу речей і символів, вміли вправно «читати» навколишнє середовище, сприймаючи його на рівні знань тогочасного суспільства, відповідно характерові мислення. Не останню роль відігравало виховання, що ґрунтувалось на певній системі народно-педагогічних засобів передачі знань і досвіду дітям. Педагогічні погляди дедалі глибше проникали в усну народну творчість: загадки, казки. Загадка формувала правильне уявлення про світ речей та явищ, вчила спостережливості, пробуджувала інтерес до пізнання.

Можна було б назвати чимало звичайних побутових речей, що вживались як «реквізит» у численних язичницьких ритуалах, пов'язаних із вихованням дітей та юнацтва. Слід зазначити, що у звичайний час ставлення до такого «реквізиту» було індиферентне, бо цінність мала тільки іманентна сила речі, що виявлялось лише під час ритуалу. У цій ситуації річ втрачала утилітарне значення і ставала знаком, символом, культовим предметом. У цьому виявлялась відносна єдність духовного і речового світу, що визнавалась язичництвом і від якої відмовилось християнство.

Еволюція релігійних уявлень не могла не позначитись на культурі суспільства в цілому, на системі успадкування її цінностей зокрема. Відбувалось поступове нагромадження нового на старе. Тому перші християнські місіонери зустріли на Русі багато такого, що породжувало надію на успіх і не менше того, що могло завадити йому. Вони зіткнулись, як вважали, із примітивним марновірством з одного боку, а з іншого — державною язичницькою релігією міст та соціальних верхів з різноманітним ритуалом і його «реквізитом», з розгалуженим станом жерців, які володіли таємницями стародавньої символіки, знанням «чорт і резів»⁴², можливо, створили азбуку IX ст., що мала навчальне значення. А головне, волхви були охоронцями традицій багатовікового досвіду, забезпечили їх передачу від покоління до покоління.

⁴² Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. — М., 1987. — С. 412—414.

Язичницька реформа князя Володимира (близько 980 р.) продемонструвала можливий напрямок дальшого розвитку Русі. Поновлений пантеон, що відзначався багатогранністю і глибинами історичними коренями, мав значно розширити можливості релігійно-ідеологічного впливу волхвів на основну масу населення Русі. Реформа підкреслила суверенність молодого держави щодо християнської Візантії, найманців — варягів. Але не можна не бачити, перш за все, внутрішньо- і зовнішньополітичне підґрунтя цієї реформи. Родові та племінні традиції вже не відповідають всезростаючим пориванням «переважаючої меншості» ранньофеодального суспільства до збагачення і розширення влади. Візантійсько-варязький вплив відчувався у першу чергу саме в цьому середовищі, пов'язаному із військовими походами, заморською торгівлею. Принесена у кінці IX і X століттях мода на розкішно оздоблену зброю утверджується як культурна норма у дружинному середовищі, розноситься по всій території Київської Русі. Ці мечі, знайдені як у центрі, так і на периферії Київської держави, стали свідченням початку феодального освоєння слов'янських племенних земель. Процес «відслоювання» із вільної громади особливої військової організації, що стояла над останньою, відбився на еволюції зброї. Колишня «народна зброя» вже не була престижною для досвідченого і відважного молодого воїна. Як і у скандинавів, у слов'ян мечі набули сакрального значення (вони, як правило, зустрічаються у похованнях), були цінністю, що успадковувалась⁴³.

З поширенням на Русі християнства виникає нова культурна ситуація, а з нею нові джерела і форми успадкування та освоєння культурної спадщини. Таким чином, процес зародження і становлення музейної справи як специфічної системи успадкування історико-культурних цінностей в Україні йшов у тому ж напрямку, що і загальноєвропейський, хоч мав свої особливості, обумовлені соціально-економічним та культурним розвитком. Це був шлях від простої сукупності окремих розрізнених елементів музейництва до складної системи, в якій вони були органічно інтегровані. Як і в іншому світі, зародження елементів так званої суспільної музейної потреби спостерігається вже у первісному суспільстві, а до музейні форми її задоволення шляхом нагромадження і використання культурних цінностей існували у Стародавній Русі.

⁴³ Лебедев Г. С. Этуд о мечтах викингов // Клейн Л. С. Археологическая типология. — А., 1991. — С. 303.

Павленко Ю. В.



РАННІ ФОРМИ РЕЛІГІЇ
ТА АРХЕТИПІЧНА СТРУКТУРА
АРХАЇЧНОЇ МОДЕЛІ СВІТУ

1. Проблема виникнення ранніх форм релігії.
Культ і міф

Однією з особливостей ранньопервiсної культури є так званий «синкретизм», або, точніше, недиференційований характер різних, з нашої сучасної точки зору, форм соціо-культурної самореалізації архаїчної людини. Так, міфологічний переказ виконує і ритуальні, навіть магічні функції так само, як у іншому вимірі виступає як своєрідний поетично-пісенний текст. Виконувався він, як правило, під час ритуальних дій, дуже часто у поєднанні з відповідним музичним супроводом, ритмічно-танцювальними рухами в естетично, засобами образотворчого мистецтва, оформленому просторі: у печері чи поміж скель з розписами, перед вирізаними з дерева ідолами тощо. Різні засоби самовисловлення людського духу чітко не розмежовувались і навіть не усвідомлювались як щось окреме, а виступали разом, взаємодоповнюючи одне одного. Цю традицію, зрозуміло, на зовсім іншому рівні, за доби цивілізації продовжувала та розвивала практика храмових богослужінь з усім притаманним їй розмаїттям форм емоційно-естетичного впливу на душі вірних.

Певний підвищений, навіть подекуди екзальтований настрій під час культурно-культових дій забезпечувався комплексом різноманітних (словесних, музичних, візуальних тощо) засобів, які разом складали контекст власне культурного (у вузькому розумінні) життя. Кульмінаційними моментами останнього були свята, здебільшого пов'язані з річним природно-господарчим циклом. З тих найвіддаленіших часів і беруть витоки добре відомі етнографам святкові річні календарі, що посправжньому, як то добре показано в дослідженнях М. О. Чмихова¹, вже оформлюються з часів переходу до землеробсько-скотарського господарства. У пережитковій формі відповідні звичаї доживають до нашої сучасності — наприклад, український святковий народний річний цикл, описаний О. Воропаєм².

Свято в архаїчній культурі протиставляється буденності і відчувається як певне єднання людей (у межах відповідного самодостатнього колективу) і між собою, і з природно-надприродним світом духів, демонів чи богів. Тому саме воно *стає апогеєм і квінтесенцією первісного культурного життя*, на тлі якого, через *гру* та *змагання*, як то показано Й. Хейзінгом³, розкриваються (за наперед заданими триптичною програмою) індивідуальні здібності та властивості окремих осіб. *Первісне свято завжди має свій ритуально-культовий зміст*, навколо якого акумулюється (і яким освячується) все розмаїття творчості членів відповідного колективу.

Недиференційованість та ритуально-святковий, у своїх вищих проявах, зміст архаїчної культури безпосередньо пов'язані також з такою рисою як *надіндивідуально-груповий характер її творення та функціонування*. Артефакти культури творяться для їх гуртового застосування, для спільного користування ними під час ритуально-святкових дій. Це не применшує роль особи творця, але до певної міри нівелює особистісний характер культуротворчості — за умов, коли персональна основа індивіда ще не так розвинута, самостійна і міцна, щоб свідомо протиставляти себе традиції колективу і прагнути до чогось нового всупереч останній. Митець з одного боку виступає як ланка у процесі самовідтворення певної традиції, лише несвідомо вносячи в неї певні зміни та доповнення, а з другого — залучає до своєї діяльності й інших членів своєї групи

¹ Чмыхов Н. А. Проблема осознания космоса в обществах неолита — бронзового века юга Восточной Европы: Научный доклад на соиск. уч. степ. докт. ист. наук. — К., 1992. — 39 с.; Чмыхов Н. А. Истоки язычества Руси. — К., 1990. — 383 с.

² Воропай О. Звичаї нашого народу. — Т. 1—2. — К., 1991.

³ Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнього дня. — М., 1992. — 464 с.

тією мірою, в якій це потрібно для досягнення мети самого колективу.

Таким чином, найархаїчніші форми культури відзначаються такими рисами як недиференційованість її аспектів, ритуально-святковим змістом та надіндивідуально-груповим характером творчості. Їх духовним ґрунтом виступають ранньопервісні релігійно-міфологічні уявлення — тло подальшого розвитку форм духовної культури. Тому не дивно, чому проблемі виникнення релігії наука завжди приділяла таке принципове значення.

Для вчених XVII—XIX ст. було характерним тлумачити проблему виникнення релігії у раціоналістично-психологічному аспекті, що було особливо притаманним так званій антропологічній школі. Її представники, починаючи з Л. Фейєрбаха⁴, виходили з припущення про те, що сама природа людини — перенесена, екстрапольована на зовнішній світ — стає основою уявлень про світ духів та богів. Найповніше такий підхід розробив Е. Тейлор⁵, який вважав, що спочатку людина дійшла висновку про наявність у неї самої відмінної від тіла душі, а потім припустила, що аналогічні душі мають і явища та предмети навколишньої природи. Ці душі, або духи, згодом почали абстрагуватися від своїх матеріальних форм та перетворюватися у богів і, врешті-решт, єдиного Бога монотеїстичних релігій.

За всіх своїх досягнень, антропологічна школа на межі XIX—X ст. зазнала ґрунтовної критики з двох боків. Їй дорікали як за те, що вона зводила релігійне життя до феноменів суто індивідуально-психологічного рівня, не помічаючи, що вони суть явища суспільної свідомості, так і за те, що згідно з її підходом релігійні уявлення є продуктами розумової діяльності, тоді як в дійсності в них величезну роль відіграють емоційно-вольові імпульси з підсвідомого. Відповідно, на початку XX ст. формуються дві нові релігієзнавчі школи: соціологічна та психоаналітична.

Соціологічна школа релігієзнавства пов'язана з ім'ям Е. Дюркгейма⁶, який наполягав на тому, що релігія є перш за все суспільним явищем, що деякою мірою перегукувалося і з марксистським розумінням природи релігії. На його думку, суспільна свідомість є чимось якісно іншим, ніж індивідуальна. Вона обожнює самий соціум, персоніфікацією якого і є певне

⁴ Фейєрбах Л. Сущность религии // Фейєрбах Л. Избранные философские произведения. — Т. 2. — М., 1955.

⁵ Тейлор Э. Первобытная культура. — М., 1989. — 573 с.

⁶ Durkheim E. Les formes elementaires de la vie religieuse. — Paris: 1912; Осипова Е. В. Социология Эмilia Дюркгейма. — М., 1977. — С. 215—234; Токарев С. А. История зарубежной этнографии. — М., 1978.

божество — тотемної групи, роду, племені чи народу. До цих ідей близькою була і концепція іншого французького дослідника, Л. Леві-Брюля⁷, який вважав, що на рівні колективної, особливо архаїчної, свідомості порівняно із звичайною логікою діють інші, так звані дологічні, переважно — асоціативні зв'язки. Таким чином, виникнення релігії для представників соціологічної школи відбиває самоусвідомлення людьми своєї причетності до певних сталих соціумів, персоніфікаціями яких стають спочатку тотемічні першопредки, а потім і справжні боги.

Всупереч соціологічній школі, представники психоаналітичного напрямку, родоначальником якого був З. Фрейд⁸, вбачають першоджерело релігійно-міфологічних уявлень у сфері несвідомого. Фрейд надає особливу роль так званому «Едіповому комплексу»: прив'язаності у ранньому дитинстві хлопчика до матері та двоїстому ставленні до батька — з одного боку як до конкурента у взаєминах з матір'ю, від якого він несвідомо прагне позбутися, а з іншого — як до об'єкта самоідентифікації, ідеалу власного «Я». Придушення агресивності та відчуття провини за останню стає тим тлом, на якому формується каяття, а звідси — як компенсація — розвивається практика ритуального вшанування абстрагованого від конкретного батька образу Бога, починаючи від тотемічного першопредка. У дитячій психіці батько стає прообразом ідеї вищої влади, котра незабаром переноситься на інший образ — божество, яке також часто-густо зветь «батьком».

Новим етапом у розробці психоаналітичної концепції походження релігії стало вчення К. Юнга⁹ про колективне несвідоме та його архетипи. Згідно з його теорією, безсвідоме окремої людини не вичерпується самим лише його індивідуальним змістом, а містить у собі й певні праобрази, що на генетичному рівні передаються від тисяч поколінь наших пращурів. Ці праобрази К. Юнг називає «архетипами колективного несвідомого» і вважає, що саме вони є тією основою, з якої випливають уявлення про богів. Особливе значення він приділяв таким архетипам як «Тінь» — персоніфікація всього темного, що є у людській душі, «Аніма» у чоловіків або «Анімус» у жінок — ідеалізований образ протилежної статі, «Самість» — персоніфікація власної індивідуальності та «Старець» — мудрий маг-наставник, який стоїть осторонь від буденності.

⁷ *Леві-Брюль Л.* Первобытное мышление. — М., 1930; *Леві-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. — М., 1937.

⁸ *Фрейд З.* Тотем и табу. — М. — Пг., 1923; *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. — М., 1992. — 296 с.

⁹ *Юнг К.* Архетип и символ. — М., 1991. — 304 с.

Спільною рисою зазначених, так само як і багатьох інших концепцій виникнення релігії є те, що вони стихійно виходять з уявлень про ідейний зміст як первинне тло релігійного життя. На противагу цьому вже на початку ХХ ст. англійський історик релігії У. Робертсон-Сміт¹⁰ обґрунтовував пріоритет в архаїчному суспільстві культу, ритуалу над міфом, який здебільшого є лише тлумаченням та поясненням того чи іншого образу. Ця теза перегукується з концепцією В. Тернера¹¹ та близька до висновків В. Ардзінби щодо місця міфу і ритуалу в давній культурі¹².

У богословських колах цю ідею гаряче підтримав П. Флоренський¹³, на думку якого головним у релігійному житті завжди було не пояснення світу, а встановлення живого зв'язку між людиною (колективом) і вищим світом. Саме це і здійснювалося через культ, тоді як перекази, що групувалися навколо нього, мали допоміжне значення. У радянському релігієзнавстві ідею первинності культу щодо міфу проводив С. О. Токарев¹⁴. За його, близького до дюркгеймівської, думкою, архаїчна релігія виконувала соціально-інтегративні функції засобами залучення членів певної групи до спільних культових церемоній. Таке тлумачення архаїчної релігійності зовсім не суперечить психоаналітичній концепції, тим більше, що й сам З. Фрейд підкреслював значення ритуалів для групового зняття невротичної напруженості, детально зіставляючи обрядові дії з поведінкою невротиків¹⁵.

Співвідношення та функціональний взаємозв'язок культу і міфу в духовному житті архаїчних суспільств вимагає дальшого вивчення. Але і зараз не викликає сумнівів, що при розумінні недиференційованого, надіндивідуального характеру первісного культурного життя зайвим ставити питання про «первинність» культового чи міфологічного змісту найдавніших форм релігії. Обрядова практика, що складалася стихійно протягом життя багатьох поколінь найдавніших людей для виведення та об'єктивації спільних групових почуттів, з необхідністю передбачала

¹⁰ *Smith W. R. Lectures on the religions of the Semites.* — London: 1907; див. також: *Боголюбов Н. Философия религии.* — Т. 1. — К., 1915. — С. 30—32.

¹¹ *Тэрнер В. Символ и ритуал.* — М., 1983. — 227с.

¹² *Ардзинба В. Г. Ритуал и миф древней Анатолии.* — М., 1982.

¹³ *Флоренский П. Философия культуры // Богословские труды.* — Вып. XVII. — М., 1977. — С. 87—248.

¹⁴ *Токарев С. А. О религии как социальном явлении // Советская этнография.* — 1979. — № 3. — С. 87-105; *Токарев С. А. Проблема общественного сознания доклассовой эпохи // Охотники собиратели, рыболовы.* — Л., 1972. — С. 236—276.

¹⁵ *Фрейд З. Тотем и табу.* — М.—Пг., 1923. — С. 41—43.

і розвиток відповідних їй словесно-текстових, предметно-образних, ритмічно-музичних тощо аспектів культуротворчої життєдіяльності, фокусною точкою якої і було ритуально-святокове дійство. Від такого недиференційованого комплексу і беруть свої витоки різні автономні аспекти первісної культури, зокрема ранні форми релігії.

2. Ранні форми релігії.

Тотемізм як основа подальшого розвитку релігійно-міфологічних уявлень

Дослідники, розуміючи умовність та спрощеність відповідного поділу, називають різні *ранні форми релігії*, зокрема такі як тотемізм, анімізм, фетишизм, шаманізм, магія, нагуалізм (чи нагвалізм, якщо враховувати транскрипцію відповідного терміна в перекладах творів К. Кастанеди), культ родових предків, вождів тощо. Вони (а далеко не всі з них притаманні саме ранньопервісній культурі) докладно описані у спеціальній літературі, зокрема у фундаментальних працях Е. Тейлора, Дж. Фрезера та С. О. Токарева¹⁶. Чіткої і загальновизнаної системи їх типологічної та стадіальної класифікації немає, хоча більш-менш зрозуміло, які з них є архаїчнішими, а які виникають вже на пізніших етапах первісності. З іншого боку, сьогодні не викликає сумнівів, що навіть на приблизно однаковій стадії розвитку суспільства в деяких регіонах могли переважаєти одні, а в інших — другі з цих форм. Так, скажімо, тотемізм, що пов'язується з найпершими фазами релігійного розвитку, у класичному, розвинутому вигляді досліджений у аборигенів Австралії. Але у стадійно подібних до останніх бушменів Південної Африки він, як такий, взагалі не відомий, хоча, на думку деяких дослідників, його пережитки простежуються і тут.

Сучасний науковий рівень дозволяє уявити основні з ранніх форм релігії, співвідносячи їх з головними функціями, що виконує релігія як така, та реаліями умов існування ранньопервісних колективів. Згідно з поглядами Л. С. Васильєва¹⁷, *основними функціями релігії є: компенсаторна, інтегративна і регулятивна, які простежуються з найдавніших часів, а також екзистенційна та політична, які починають реалізовуватися за доби ранніх цивілізацій*. Вже у своїх найархаїчніших формах релігія була спрямована на компенсацію слабкості людини засобами звертання до духів і богів, ритуалів та жертвопринесень,

¹⁶ Тейлор Э. Первобытная культура. — М., 1989. — 573 с.; Фрезер Дж. Золотая ветвь. — М., 1983. — 703 с.; Токарев С. А. Религия в истории народов мира. — М., 1976. — 575 с.; Токарев С. А. Ранние формы религии. — М., 1990. — 622 с.

¹⁷ Васильев Л. С. История религий Востока. — М., 1988. — С. 5—7.

на що звертали увагу вже Т. Гоббс, П. Гольбах та К. Гельвецій у XVII—XVIII ст.. Так само вона, як на тому наголошували В. Дюргейм чи С. О. Токарев, сприяла інтеграції вже найпервісніших колективів завдяки їх залученню до спільних культових дій та міфологічним уявленням про спільне походження. Відповідно до практичних потреб, посилянь на сакральні авторитети (духів предків, потім — богів) релігія також спрямовує і контролює поведінку людей, вимагаючи виконання санкціонованих і освячених традицією норм. Не слід забувати також і про висвітлену психоаналізом *сублімативно-катарсичну* функцію релігійно-культового життя, яка забезпечує групове зняття надмірної психічної напруги, та її *пояснювально-гносеологічну* функцію, що була спрямована на усвідомлення людиною (колективом) свого місця у світі. Поєднання згаданих, притаманних первісній релігійності, функцій спостерігається вже у найдавнішій, як вважається, формі релігійно-міфологічного життя — тотемізмі.

Протягом останніх ста років, з часу виходу фундаментальних досліджень Дж. Фрезера, майже загально визнаним є погляд на *тотемізм* як на найдавнішу форму релігії. Тому, як то, до речі, і зустрічаємо у працях Е. Дюркгейма та З. Фрейда, сама проблема походження релігії може бути конкретизованою у вигляді питання про витоки тотемізму. Для прихильників соціологічної школи тотем — це перш за все символ єдності найдавнішої, «родової» або, за сучасною термінологією, кровно-спорідненої соціальної групи. Зародження тотемізму, у відповідності з цим, є висловлення самосвідомості групи, що фіксує коло «своїх», пов'язаних з тотемом, на відміну од усіх інших — «чужаків».

Сам тотем уявлявся істотою, що поєднує риси людини та якоїсь тварини (птаха тощо), від якої, за віруваннями, походять як люди відповідної групи, так і тварини зазначеного виду. Тому члени тотемічної групи вважають відповідних тварин своїми родичами, а відтак вбивати їх та використовувати як їжу категорично заборонено — табуйовано. Табу накладається також і на шлюбні зв'язки в межах тотемічної групи. Антропоморфний тотем стає головним персонажем міфів-переказів і центральною фігурою ритуальних дій, під час яких порушується табуація вбивства та поїдання тотемічного звіра: за відповідних обрядів його з'їдають всім колективом, після чого наступає казтя, яке знову-таки набуває ритуально визначених форм.

Для пояснення походження таких пов'язаних між собою феноменів ранньопервісного життя як тотемізм, табуація та екзогамія З. Фрейд¹⁸ намагався скористатися гіпотезою «Еді-

¹⁸ Фрейд З. Тотем и табу. — М. — Пг., 1923.

пового комплексу». Слідом за Ч. Дарвіном (а по суті — Арістотелем) віденський психоаналітик уявляв походження всіх соціальних відносин від взаємин у найпервиннішій, так званій «гаремній сім'ї». Самець-батько контролює самок і не підпускає до них юнаків-синів, які сприймають його з дитинства амбівалентно. За З. Фрейдом (і цю думку треба розуміти скоріше алегорично, ніж буквально), у певний момент сини вбили батька, задовольнивши своє агресивне ставлення до нього, але відразу ж їх охопило каяття, бо в ньому вони і раніше відчували не тільки конкурента й силу, що тисне на них, а й захисника та образ «Над-Я».

Мертвий батько став перешкодою на шляху задоволення їхніх прагнень щодо жінок власної групи. Більше того, вони відчували себе загубленими та беззахисними, що посилювало переживання злочину. Для повернення до нормального життя потрібно було подолати таку психічну травму, і тоді спрацював (невідомо, правда, звідки він з'явився) механізм витіснення — перенесення — заміщення. Витіснена у несвідоме пам'ять про вбивство батька тиснула звідти на свідомість, але на цьому рівні його образ підмінявся (переносився) на якийсь інший — тваринний з певними антропоморфними рисами. А відтак, за асоціацією, і всі відповідні тварини починали сприйматися як «брати» — через батька-тотема — людей даної групи, у межах якої було накладено табу на статеві зв'язки.

Як бачимо, психоаналітичне пояснення походження тотемізму не тільки не суперечить концепції школи Е. Дюркгейма, а й органічно доповнює її. Тотем суть символ єдності кровноспорідненої групи так само, як, з психологічної точки зору, міфічний об'єкт локалізації амбівалентного ставлення до батька кожного з представників чоловічої частини колективу. Щодо цього він виступає як «батько-першопредок», якого боятися і в ставленні до якого болюче відчуваються власні провини, навіть не тільки в дії, а й в думці. Характерно, що під час архаїчних свят не тільки вбивався, поїдався, а потім оплакувався тотемічний звір, а знімалися й інші, в першу чергу статеві, табу. Святкова ритуалізація освячувала та легітимізувала вихід витіснених прагнень, строго обмежуючи їх прояви у часі. Архаїчне свято є випадінням з нормального ритму життя, пряма протилежність буденності. Тому весь інший час система табуації діє як сакралізована норма і суспільство живе у відповідності з нею.

Таким чином, *тотемізм стає основою всього наступного релігійно-міфологічно-культового життя людства*. Тотемічний образ, на який переносять витіснені амбівалентні відчуття щодо батька, стає символом єдності кровноспорідненої групи та

прообразом майбутнього грізного, караючого, але водночас і люблячого та захищаючого Бога іудейської, мусульманської та, значною мірою, і християнської віри. Тотемічний культ, під час якого ритуально порушувалась головна заборона і тотем вбивався і поїдався, а потім оплакувався, стає тлом наступних релігійних обрядів, зокрема пов'язаних з жертвопринесенням. З іншого боку, ідея співпричетності смертної людини по суті безсмертному тотему генетично передує пізнішим уявленням про безсмертну душу як органічно причетну божественній першосубстанції. Водночас ранньопервісна ідея кінцевого збігу індивідуальної основи людини та надособистісної тотемічної субстанції кровноспорідненої групи перегукувалася з, мабуть, такою ж давньою думкою про подвійність матеріально-духовної природи людини, інших речей та явищ природи, яка поступово розвинулася у віру в окремішій світ душ та духів.

Анімізм по своїй суті і є вірою в наявність у кожної людини, крім тіла, ще певної безтілесної основи — душі, так само як і вірою у наявність аналогічних душ-духів у тварин, рослин, речей, явищ природи, астральних об'єктів тощо, згідно з якою вони, як і людина, наділяються пристрастями, розумом та здатністю до волевиявлення. За такого розуміння можемо цілком погодитись із С. О. Токаревим у тому, що анімізм є невід'ємною складовою частиною будь-якої релігії, а відтак не може бути зведеним лише до однієї з її «ранніх форм»¹⁹. Але віра в душу, що здатна відділятися од тіла (людини, тварини чи неживого предмета) та діяти самостійно, зароджується саме на ранньопервісній стадії.

За первісними анімістичними уявленнями, *душа*, як писав про це Е. Тейлор²⁰, є тонким, неречовинним людським образом, подібним за своєю природою до пари, повітря або тіні. Вона є причиною життя та мислення тієї істоти, яку одушевляє, володіє її особистою свідомістю та волею: здатна залишати тіло і швидко переноситься з місця на місце, особливо під час сну, входити у тіла інших людей, тварин чи речей, оволодівати ними чи впливати на них. Принаймні з фінальної стадії ранньої первісності, як то засвідчено в ескімосів, з'являються уявлення про *наявність у людини двох чи більшої кількості душ*, які відповідають за різні життєві функції і доля яких після смерті тіла має бути різною: якщо душі одної категорії гинуть, то іншої залишаються жити.

Так само не пізніше кінця ранньопервісної доби починають формуватися *дві основні концепції долі душі після смерті*

¹⁹ Токарев С. А. Ранние формы религии. — М., 1990. — С. 36.

²⁰ Тейлор Э. Первобытная культура. — М., 1989. — С. 215 і наст.

тіла: уявлення про *переселення* душ (на вищих стадіях розвитку — концепція *перевтілення*) та про *самостійне існування особистої душі у потойбічному світі*. Певної чіткості та теоретичної розробки вони набувають вже за часів давніх цивілізацій, частково конкуруючи між собою, частково доповнюючи одна одну. Але за первісності вони розрізнялись між собою скоріше у тенденції.

За аналогією з людиною анімістична свідомість вбачає окремі душі і майже в усіх інших живих та неживих об'єктах, а відтак і дивиться на них як на такі, що можуть або бути корисними, або спричинити шкоду, при тому, що їх загальний поділ на «добрих» і «злих» (тобто корисних та шкідливих) ще чітко не спостерігається. Відповідно до ситуації та чи інша «душа» або «дух» можуть поставитися до людини прямо протилежним чином, а тому остання намагається схилити їх на свій бік молитвами чи жертвопринесеннями або певними магічними діями.

Від перших походить пізніша практика богослужінь, яка, починаючи з часів формування найдавніших цивілізацій, стає провідною у взаєминах між людьми та сакральними силами, тоді як від інших — чародійство, чаклунство, чорнокнижництво та інші явища, пов'язані з окультизмом, світорозумінням, котрі якщо прямо і не переслідувалися в усіх цивілізованих суспільствах, то принаймні засуджувалися громадською думкою.

Разом з тим за доби первісності *магія* — комплекс дій, спрямованих на свідомий, різноманітними засобами, вплив окремої людини чи групи людей на духовні сили, що містяться в інших людях, тваринах, рослинах чи неживих предметах або стоять за явищами природи — є всіма визнаною поважною системою знань. Аналізуючи принципи мислення, що лежать в її основі, як зазначив Дж. Фрезер²¹, ми бачимо, що вони зводяться до двох головних: по-перше, подібне походить від подібного, а відтак наслідок є подібним до своєї причини, і, по-друге, речі, які колись знаходилися в тривалому контакті, продовжують діяти одна на одну й після того, як їх безпосередній контакт припиняється. За речами бачать їхніх духів, але уявлення про останні здебільшого буває дуже нечітким і зводиться, зрештою, до віри в те, що різні предмети мають, так би мовити, різний енергетичний потенціал, різну насиченість якоюсь загальнокосмічною надприродною силою, подібною до прани індійської філософії. Для позначення цієї енергії вчені вживають полінезійську її назву — *мана*.

Віра в насиченість неживих (з нашої точки зору) речей енергією-мана та наявності у них певних духовних якостей стає

²¹ Фрезер Дж. Золотая ветвь. — М., 1983. — С. 19 і наст.

основою *фетишизму*, за яким окремі предмети містять могутню силу, яка здатна впливати на перебіг подій та отримання бажаного результату. Як фетиші починають вшановувати окремі речі, асоціативно пов'язані, з тих чи інших причин, з уявленнями про могутні сили. Етнографічно це спостерігається вже у культі чуринг, відомому у аборигенів Австралії і розкритому В. М. Даниленком та М. О. Чмиховим на археологічних матеріалах Кам'яної Могили²². Фетишизм проявився і в створенні ідолів (десь з початку середньої стадії первісності), а на стадії ранньої первісності з відповідним колом уявлень мали співвідноситись і відомі верхньопалеолітичні статуетки жінок.

Розвиток анімістичних уявлень у поєднанні з елементами магізму та фетишизму приводить до появи різноманітних форм *шаманізму*²³, найкраще дослідженого на матеріалах етнографії мисливсько-рибальських народів Сибіру, але відомого на вищих стадіях ранньопервісного суспільства від Вогненої Землі до Гренландії, Чукотки та Австралії. У його основі лежить переконання в тім, що медіум-шаман, що знаходиться у стані ритуального екстазу (камлання), безпосередньо спілкується зі світом духів, як правило за допомогою його особистого духа-покровителя (який здебільшого уявляється як особа протилежної статі, яка обрала собі відповідно шамана чи шаманку переважно у їх юнацькому віці). Шаманські уявлення передачають вже досить складну концепцію світобудови з ієрархією світів, центральним «світовим деревом» тощо.

В окремих випадках розвиток ідеї наявності особистих духів-покровителів призводить до віри в те, що їх мають не тільки окремі, відмінні від інших за своїми психічними рисами, особистості, а і всі пересічні члени суспільства (принаймні чоловіки), що пройшли комплекс відповідних ритуально-магічних дій під час вступу до колективу дорослих. Така віра, що передбачає особисте «знайомство» людини зі своїм духом-покровителем, особливо поширеною була серед північноамериканських мисливсько-рибальсько-збиральницьких протоетносів, звідки і отримала назву *нагвалізму* (нагулізму). Його початкові форми, за С. О. Токаревим²⁴, проглядаються вже у австралійських аборигенів, але розвинуті форми з'являються, починаючи з середньої стадії первісності.

²² Чмихов М. О., Кравченко Н. М., Черняков І. Т. Археологія та стародавня історія України. — К., 1992. — С. 71—75.

²³ Смоляк В. А. Шаман: личность, функции, мировоззрение. — М., 1991. — 280 с.

²⁴ Токарев С. А. Ранние формы религии. — М., 1990. — С. 36.

Дослідники, починаючи принаймні з Е. Тейлора та Дж. Фрезера, давно підмітили *протилежність концептуальних засад магічно-вольового та релігійно-шанобливого* (з точки зору дослідників богословського спрямування, зокрема таких як О. Мень,²⁵ власне магізму та релігійності) ставлення до насиченого духовними істотами навколишнього світу.

Магізм прагне поставити людину у центрі буття та примусити його потайні сили служити її інтересам (звісно, в міру їх розуміння). В цьому важко не побачити витоки того ставлення до природи, яке інколи вважають науковим, але точніше було б назвати прагматично-технологічним. Ранньопервісну людину духи здебільшого цікавлять саме з утилітарної точки зору, і магічними засобами вона прагне примусити їх приносити користь. Те ж саме спостерігаємо і в магічному ставленні до людини, і не тільки за «шкідницької», а й за «любовної» магії, коли іншу душу намагаються підкорити певними чаклунськими засобами.

На противагу цьому релігійно-шанобливе ставлення до світу, відчуття благоговіння перед таємницями його внутрішнього життя, що також спостерігається вже в ранньопервісному суспільстві, сприяє розвитку ритуально-культових дій, спрямованих на апеляцію до вищих емоцій (любви, співчуття, справедливості) духовних сил. За часів первісності, як і здебільшого найдавніших цивілізацій, це фіксується ще на початковому рівні, у потенції, але у вищих релігіях, особливо починаючи з буддизму та християнства, саме таке ставлення до сакральних істот визнається нормативним. З цим, принаймні на Заході, до певної міри і пов'язується боротьба з магічно-окультною практикою середньовіччя, практикою, яка у незрівнянно могутнішому вигляді, вже на суто раціонально-утилітарних засадах, відродилась у технологічному прагматизмі Новоевропейської цивілізації.

Але за доби ранньої первісності спостерігаються лише початкові форми обох з вищезазначених типів ставлення до інших людей та одухотвореної природи. Це було органічно пов'язано з ранньопервісною моделлю світу.

3. Міфологічна модель світу та основні категорії ранньопервісних міфів

Властивістю людської психіки з найдавніших часів, як у тому переконують дослідження таких фахівців як К. Леві-Стросс, А. Леуа-Гуран, В. В. Іванов, В. Н. Топоров, Є. М. Мелетинський

²⁵ Мень А. История религии. — Т. 1. Истоки религии. — М., 1991. — С. 163.

та інші²⁶, є прагнення до структурної упорядкованості світу через систему опозицій-протиставлень та виявлення співпричетних, за законами асоціативного мислення, явищ. Численні розробки у цьому напрямку дозволяють у найзагальнішому вигляді уявляти собі сьогодні досить умовну і схематичну, але до певної міри універсальну *модель світу*, що у цілому, за всієї її міфологічної варіативності у різних етнічних груп, сформувалася не пізніше кінця доби ранньопервісного суспільства. Вона, як це стає зрозумілим при її порівнянні з моделями світу пізніших часів, від доби неолітичної революції донині, стає її тлом, тією основою, на якій відбувається подальша розробка різних варіантів усвідомлення людиною зовнішнього світу як цілісності та свого місця в ньому.

Чи не найархаїчнішим компонентом ранньопервісної моделі світу була опозиція *«верх — низ»*, від якої походять уявлення про верхній та нижній шари, площини або світи буття. Перший природно асоціювався з небом, тоді як другий — з підземно-підводними глибинами. Щодо цих двох світів ранньопервісна людина усвідомлює і місце всього того, де вона безпосередньо існує, — земний, або середній світ повсякденного буття. Він розглядається як *«верхній»* відносно до підземного, але як *«нижній»* — стосовно небесного. Наявність анімістичних уявлень визначає розміщення різноманітних душ та духів між цими, переважно верхнім та нижнім світами. Поширеною є думка про можливість їх переходу з одного світу до іншого, зокрема проникнення духів-демонів, як і душ померлих, з вищого та нижнього світів у середній, земний. А це, у свою чергу, веде до формування образу-ідеї *«осі-медіатора»*, що вертикально поєднує всі три рівні буття.

Така вісь, як правило, уявлялась у вигляді міфологічного *«світового дерева»* або *«світової гори»*, що знаходяться в середині світу. Остання, у пізніших міфологічних схемах, може уявлятися і в інших образах, навіть асоціюватися з такими культовими реаліями як вогнище, олтар чи жертковий стовп. Але з найдавніших часів середина світу усвідомлюється як максимум упорядкованості, як певна гармонізуюча основа буття, віддаленість від якої у площині горизонтальної структури означає наближення до хаосу — неупорядкованого, темного, страшно-

²⁶ *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. — М., 1983. — 536 с.; *Иванов В. С., Топоров В. Н.* Славянские языковые семиотические моделирующие системы. — М., 1965. — 246 с.; *Иванов Вя. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. — М., 1974. — 342 с.; *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. — М., 1976. — 407 с.; *Мелетинский Е. М.* Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона. — М., 1979. — 229 с. Див. також відповідні статті в енциклопедії: Мифы народов мира: В 2-х т. — М., 1991.

го світу, якого з усіх боків охоплює космос — упорядкований та *структурований по вертикалі* (три чи більше, але завжди непарна кількість світів) та у *горизонтальній площині* (чотири й більше, але завжди парна кількість напрямків) Всесвіт. Серединою Всесвіту є умовна вісь, здебільшого погрозових, темних демонів, стовбур та гілки (що орієнтують простір за сторонами світу) відповідають світові середньому, земному, а крона виходить у вищий, небесний світ, заселений більш-менш сприятливими щодо людей духами.

Відповідно до такої моделі світу одні істоти асоціюються з нижнім світом і розміщуються при корені світового дерева (миші, змії, риби тощо), інші, як і людина, пов'язуються із земним світом (більшість тварин, зокрема копитні), а птахи, здатні підійматися у повітря, асоціюються з верхнім світом та кроною міфічного дерева. Вважається також (і ця ідея є однією з найважливіших у шаманізмі, і пізніше стає основою багатьох казкових сюжетів), що певні люди, точніше їхні душі, здатні у відповідному екзальтованому стані чи уві сні покидати земний світ і по стовбуру світового дерева підійматися до верхнього чи спускатися до нижнього, вступаючи у різноманітні взаємини (навіть боротьбу) з їх мешканцями. Це конкретизується через мотиви кохання, суперництва, двоюбою чи взаємодопомоги між істотами різних світів та людиною, здобуття останньою в інших площинах буття різноманітних корисних знань (спочатку про полювання, плетіння тощо, з часів неоліту — землеробство, ткацтво тощо) та господарчо-культурних реалій (особливо з найдавніших часів — вогню, пізніше — зерна, металевих знарядь тощо).

Паралельно з тим, як у свідомості ранньопервісної людини формувалася розглянута модель світу, мали складатись і *міфи*, що пояснювали походження реалій зовнішнього світу та самих людей, а також звичаї та обряди, що могли скластись і до виникнення потреби у їх тлумаченні. Вище вже відзначався *органічний зв'язок між обрядами*, що до певної міри були інсценуванням міфів, *та власне міфологічними переказами*, які пояснювали та обґрунтовували виконання обряду, так би мовити, витлумачували його значення та зміст. Це добре видно на прикладі австралійських *тотемічних міфів*, у яких міститься немовби пояснення тотемічних обрядів, що здійснюються, та їх сакральне обґрунтування. Розвивається міфологічне поле і навколо священних для певної групи речей — *чуринг*, які, відповідно до фетишистських уявлень, тлумачаться як своєрідні втілення духів міфологічних героїв, зокрема першопредків, та акумулятори сакральних енергій (типу полінезійської «мана»).

Значно вищий, але в основних рисах також засвідчений вже на фінально-ранньопервісному етапі розвитку (зокрема, у мисливських та мисливсько-рибальських етносів Північно-Східної Азії та Північної Америки: чукчів, коряків, ескімосів, алеутів та ін.), рівень розвитку міфологічної свідомості демонструє певну систему космогонічних міфів. Їх метою є розповісти про те, як виник всесвіт та як проходило його структурування. Перехід від неорганізованого хаосу до упорядкованого космосу є головним їхнім змістом і відповідає схемі ритуального щорічного свята, яка відтворює саме ту кульмінаційно-кризову ситуацію, коли з хаосу утворився космос. До речі, й сам ритуал виконується у певній священній місцевості, яка, згідно з космогонічним міфом, відігравала особливу роль у народженні космосу.

Послідовність актів творення світу, за В. Н. Топоровим, відповідає такій ідеальній схемі: хаос — небо і земля — сонце, місяць, зірки — час — рослини — тварини — людина — оселя, речі повсякденного вжитку тощо. Таким чином, космогонічний міф описує становлення світу як результат послідовного введення засновних бінарних опозицій (небо—земля) та градуальних серій, основаних на послідовному наростанні або зменшенні певних ознак (рослина — тварина — людина). Під час становлення космосу наростає кількість сутностей у відповідності з такою ідеальною схемою: один об'єкт породжує на наступному етапі два нових, ті у свою чергу три і так далі.

Цікаво, що, як на ранньопервісному рівні існують контури двох концепцій буття душі після смерті (перевтілення та відхід до іншого світу), так само у космогонічних міфах досить розвинутих мисливців, рибалок та збирачів спостерігаємо основи двох інших концепцій, що преходять потім у духовний світ цивілізованого суспільства і конкурують до наших днів. Йдеться про ідеї самопородження космосу з хаосу та його свідомого творення певною сакральною істотою — «творцем» (варіант — істотами різної статі через зачаття).

Космогенез часто уявляється як спонтанний саморозвиток деякого умовно-міфічного першооб'єкта (переважно світового яйця, варіанти — двостворчата раковина тощо) — ідея, цілком співмірна з еволюціоністським баченням розвитку світу, а ще більше — з індуїстсько-буддійсько-даоськими уявленнями. З іншого боку, вже в міфах північноазійсько-північноамериканських етносів зустрічаємо думку про те, що космос виник внаслідок свідомого вольового акту міфічної (з виразними тотемними рисами) першоістоти — ворона, койота чи навіть гагари. А від цього вже неважко провести пунктирну лінію до теологічної концепції світотворення Богом, притаманної юдаїзм-

му, християнству та ісламу. Складається враження, що ідейний світ цивілізації має могутнє, ще ранньопервісне підґрунтя, де саме і слід шукати «прафеномени» базових світоглядних концепцій не тільки давнини чи середньовіччя, а й наших часів.

Космогонічні міфи неодмінно виходять на коло переказів про створення-виникнення людини, і щодо цього *антропологічні міфи* можуть розглядатися складовою частиною перших так само, як і чимось сюжетно окремим. Тут ми так само, як і в переказах про виникнення космосу спостерігаємо дві тенденції пояснення: якесь природне, стихійне виникнення антропоморфної першоістоти та свідоме, цілеспрямоване створення людини вищим за неї деміургом. У найархаїчніших переказах першолюдина здебільшого має тотемічні зооантропоморфні ознаки. Поширеним з найдавніших часів є сюжет про те, що чоловік з'являється раніше жінки.

Перша людина є, як правило, і першим смертним, а відтак з її смертю, на думку В. В. Іванова, закінчується міфічне (у певному розумінні дочасове) існування всесвіту і людства, відтоді люди починають вмирати, а відтак у світі утверджується той лад, який спостерігається зараз. Тобто зі смертю першолюдини відбувається розмежування на два часові виміри: час міфічний, у якому знаходяться міфологічні персонажі і в якому, згідно з циклічною закономірністю, самовідтворюються міфологічні події, і час буденний, спрямований від народження до смерті. Саме з *міфологічним часом* (початковим, раннім, першим часом, так би мовити, прачасом, який, разом з тим, існує у якомусь паралельному вимірі і у певні — святкові — дні «проривається» у час буденний) співвідноситься річний ритуально-культовий цикл, згідно з яким люди відтворюють реалії міфу в обрядових діях.

З образом першолюдини співвідноситься така, притаманна майже всім міфологічним системам постать, як *культурний герой*, образ якого, як і першолюдини, розвинувся з образу зоо-антропоморфного тотемічного першопредка. Культурний герой — це міфологічний персонаж, який здобуває або винаходить для людей господарчо-побутові реалії та предмети (вогнь, знаряддя праці тощо), вчить їх працювати, встановлює певну соціальну організацію, шлюбні правила, ритуали та свята. Поширеним в усьому світі є міф про викрадення ним (тотемічним предком у австралійців, полінезійським Мауї, палеоазійсько-ескалеутсько-індіанським Вороном, давньогрецьким Прометеем) вогню. Цей сюжет, можливо, був найдавнішим у міфологічному циклі культурного героя (тоді ще, очевидно, не відділеного від образу першопредка) і, ймовірно, сягає тих пер-

винних часів існування людей сучасного типу, коли вони ще займали якийсь більш-менш компактний ареал і не диференціювали на різні расові типи та мовні сім'ї.

Саме зв'язком з тотемічними першопредками, за Є. М. Мелетинським, пояснюються звірині імена та атрибути, часткова зооморфність багатьох культурних героїв: ворона, норки, кролика, койота в індіанців Північної Америки або хамелеона, павука, антилопи, дикобраза у багатьох африканських етносів. Поруч з такими функціями як здобуття для людей культурних благ, участь у світоупорядкуванні, започаткування людського роду культурний герой часто виступає і борцем із стихійними хтонічними силами, і не тільки у розвинутих міфологічних системах (як Мелькарт чи Геракл), а й в архаїчних, ранньопервісної стадії розвитку, як у північно-східних палеоазіатів. На найпервиннішому рівні, як правило, через міфологічний мотив про близнюків, культурний герой співвідноситься зі своїм двійником-*трикстером*, демонічно-комічним шахраєм-пустуном, який часто несе відповідальність за появу у світі різних недоречностей та негативних явищ. Ще міцніше з культурним героєм пов'язується образ його *дружини*, часто — сестри-дружини, з якою вони можуть складати пару близнюків, від інцесту яких (ініціатором кровозмішання здебільшого виступає сестра) і походять перші люди.

Поруч із зазначеними міфологічними мотивами наприкінці ранньопервісної доби оформляються і численні *астральні міфи*, центральними фігурами яких виступають сузір'я та зірки. У типологічно найранішій групі астральних міфів небесні світила та їх асоціації уявляються у вигляді тварин, на яких полюють герої. Так, у евенків небо — це тайга верхнього світу, де живе космічний лось Хеглу, який щовечора викрадає й несе на своїх рогах сонце. Чотири зірки ковша Великої Ведмедиці — ноги цього лося, а три інші зірки цього сузір'я — три мисливці, що на нього полюють. Здебільшого зустрічається мотив пояснення багатьох (частіше — 10—12) сузір'їв міфами, в яких фігурує відповідна кількість тварин, назвами яких і позначаються ці сузір'я.

Дальший розвиток такої системи астральних міфів веде, на думку В. В. Іванова, до побудови складних систем типу давньоомесопотамського Зодіаку, вплив якого, за припущенням, сягав навіть таких віддалених земель, як Китай. У такому контексті цілком імовірним виглядає припущення деяких сучасних дослідників, зокрема М. О. Чмихова²⁷, про те, що зодіа-

²⁷ Чмихов Н. А. Проблема осознания космоса в обществах неолита — бронзового века юга Восточной Европы: Научный доклад на соиск. уч. степ. докт. ист. наук. — К., 1992. — 39 с.

кальна система месопотамського типу широко використовувалась у символічно-ритуальній сфері давніми мешканцями не тільки Анатолії, Балкан чи Кавказу, а й південної половини Східної Європи, зокрема, на території України. До цього кола питань варто буде повернутися пізніше, відзначивши, тим часом, що самі витоки зодіакальної ідеї (уявлення про сузір'я як про тварин та людей, пов'язаних певними міфологічними сюжетами) цілком відповідають міфологічній свідомості принаймні заключних фаз розвитку ранньопервісного суспільства.

Окремими відгалуженнями астральних міфів є *міфи солярні та місячні*. Найархаїчніші з них розповідають про сонце та місяць як пару близнюків, культурного героя та його брата, помічника чи пустуна-трікстера. Але в багатьох стадійно ранніх міфологіях, зокрема у сибірських народів, сонце, як і місяць, уявляються жінками. Протягом розвитку первісного суспільства спостерігається загальна тенденція підвищення релігійно-міфологічного значення Сонця (з часів переорієнтації господарства на землеробство) та зменшення ролі Місяця, протиставлення яких (при акцентації уваги на таємничих, магічно-містичних властивостях останнього) іде з найдавніших часів. Так, у сибірській шаманській міфології Місяць пов'язаний з нічною, темною, а Сонце — з денною, світлою половиною світу. У ранньопервісній свідомості вони виступають як майже рівноцінні.

4. Архетипи колективного несвідомого, їх походження та роль у формуванні первинних релігійно-міфологічних образів

Як бачимо, завдяки ретельним дослідженням кількох останніх десятиліть у галузі структурно-порівняльної міфології маємо сьогодні відносно чіткі уявлення про модель світу та основні постаті фінального етапу розвитку ранньопервісної міфологічної свідомості. Але, разом з тим, методологія структуралізму майже (принаймні у головному) нічого не дає для розуміння того, чому склалися саме такі міфологічні моделі, образи та перекази. Вона здатна узагальнювати і систематизувати наявний стан речей, а не пояснювати його витоки та причини. Для з'ясування останнього нам треба знову повернутися до загальних концепцій походження релігійно-міфологічних уявлень.

Безперечно, виникнення релігійно-міфологічних уявлень безпосередньо пов'язане з типом суспільної організації, що мав місце на початку історії людства, так само як і зі спостереженнями людей над своїми властивостями та об'єктами зовніш-

нього світу, зокрема небесними світилами, з такими емоціями як страх і надія та багато з чим іншим. Але, у першу чергу, як образи, що з'являлися у свідомості, так і дії, що здійснювалися з ритуально-магічними цілями, мають бути усвідомленими як похідні від психічних процесів, які мають міцний ґрунт у сфері глибинної психіки кожного індивіда. Це виправдовує звернення передусім до відповідних психоаналітичних розробок, що мають бути співвіднесеними і, так би мовити, версифікованими, з нашим загальним розумінням природи ранньопервісного суспільства та його культури.

За всього розходження між концепціями З. Фрейда та К. Юнга непереборних протиріч між ними стосовно проблеми ранньопервісної релігійно-міфологічної свідомості не існує. Фрейдівські розробки стосовно індивідуальної психічної структури (конфліктна взаємодія свідомості, несвідомого з його первинними потягами та витісненою енергією останніх, «цензурою» тощо) зовсім не суперечать обґрунтованій масовим фактичним матеріалом гіпотезі К. Юнга про те, що глибше індивідуального несвідомого (специфіка якого у кожної особи істотною мірою визначається у дитячому віці характером взаємин між членами сім'ї) залягає шар так званого колективного несвідомого з його архетипами. Більше того, у реальному психічному житті кожної людини виділені К. Юнгом архетипічні пробрази можуть активно взаємодіяти з продуктами особистісних витіснень, обумовлюючи конкретний і унікальний характер відповідних мисле-образів. Так, скажімо, образ матері може наповнювати зміст архетипу «Аніми», а образ батька у відповідності до структури Едіпового комплексу, розщеплюючись, співвідноситися з архетипами і «Старця», і «Тіні», деякою мірою і з архетипом «Самості».

Інша річ: як пояснити формування на початку історії людства самих цих архетипів? Сучасна наука ще неспроможна дати вичерпну відповідь на це питання. Тим часом сьогодні, завдяки поглибленню наших уявлень про ранньопервісне суспільство та його культуру ми перебуваємо до його вирішення дещо ближче, ніж за життя К. Юнга. Але при розгляді відповідного кола проблем маємо виходити з деяких базових положень, серед яких у першу чергу варто відзначити такі.

1. Людина є істотою біосоціальною, з чого випливає, що її психічне життя визначається взаємодією суспільно-культурної та індивідуально-емоційної сфер, на межі яких і функціонує свідомість особи.

2. Архетипи, хоч би як давно вони сформувалися, мають бути визнаними феноменами історичного рівня, тобто тими,

що виникли на певній найархаїчнішій фазі розвитку людства відповідно як до ще здебільшого несвідомих психічних інтенцій людей, так і до ще ледве сформованого соціо-культурного середовища, в якому проходило життя останніх.

3. Розглядаючи формування архетипічних образів загальнолюдського плану, які, власне, і є умовними прототипами богів та героїв наступних релігійно-міфологічних систем, мусимо враховувати специфіку не тільки чоловічої (як то здебільшого робили З. Фрейд та К. Юнг), а й жіночої психіки, висвітлюючи відповідні архетипи як похідні від складного багатотисячолітнього (точніше, такого, що охоплював багато десятків тисяч років) процесу взаємодії обох статевих типів психіки на всіх рівнях, від суспільно-маркованого (ритуальні дії, перекази) до індивідуально-несвідомого.

4. З історико-генетичної, еволюційної точки зору маємо визнати, що виявлені З. Фрейдом первинні потяги несвідомого, що цілком закорінені у власне біологічне тло людської природи (сексуальний, споживацький та агресивний інстинкти), мусять бути первиннішими за юнгівські архетипи колективного несвідомого, а відтак перші (є похідними від них явищами) можемо до певної міри використовувати для пояснення других.

5. Якщо разом з К. Юнгом визнавати, що виявлені ним архетипи колективного несвідомого дійсно є загальнолюдськими, тобто притаманними представникам всіх без винятку расових, етнічних, мовних тощо груп людей (хоча у цьому повної впевненості і немає), то логічно дійти висновку, що самі ці архетипи, принаймні їх структурне підґрунтя, мали сформуватися на найдавнішому етапі існування людства як ще єдиної популяції, до того, як воно розділилося на окремі гілки расово-праетномовного розвитку. Тобто, якщо погоджуватися з твердженням про те, що у своїй основі архетипи європейців чи негрів та, скажімо, австралійських аборигенів, в'єтнамців і американських індіанців принципово подібні і не можуть бути пояснені запозиченнями історичних часів, то їхнє формування маємо відносити до того найстародавнішого (мабуть, не пізніше ніж 100 тис. років тому) періоду, коли первинна людність сучасного типу ще не встигла широко розселитися по світу і мешкала в окремому, більш-менш компактному регіоні. Припущення щодо паралельного і незалежного формування ідентичної системи архетипів у практично ізольованих одна від одної людських популяцій після розмежування між Західним та Східним (за В. П. Алексєєвим²⁸) ареалами расоутворення видається малоймовірним.

²⁸ Алексєєв В. П. География человеческих рас.— М., 1974. — 351 с.

Таким чином, для з'ясування витоків обрядово-культової практики та релігійно-міфологічних уявлень, так само як і всіх інших аспектів недиференційованої ранньопервісної культури архетипи колективного несвідомого мають бути зрозумілі не тільки психологічно та культурологічно, а також історично та соціологічно.

Базовими архетипами колективного несвідомого, за К. Юнгом²⁹, є такі.

1. *Тінь* — *зосередження всіх негативних основ у особі*. Вона передається образом первинного *водного хаосу*, а її підняття, наплив — символом *потопу*. Її стала асоціація з низом передбачає символічну конкретизацію через відповідне коло *істот нижнього світу*: переважно *змія-дракона*. Таким чином, її напрямок — низ, колір — темний, стан — рідкий, аморфний, неструктурований. Вона, очевидно, органічно поєднана з усім негативним, витісненим із свідомості, що провокує з несвідомого асоціальністю поведінки. Щодо цього архетип Тіні цілком співвідноситься з *іраціональними «Воно» класичного психоаналізу*. В образному прояві цей архетип, пов'язаний з агресивністю та невитриманістю, може сприйматися як джерело небезпеки: *ворог, гвалтівник, викрадач*.

2. *Самість* — *персоніфікація реальних, хоча і «дещо ідеалізованих, властивостей особи*, принаймні очищених від того низького і темного, що локалізується в архетипі Тіні. До певної міри це *образ героя, з яким індивід ідентифікує себе*. Самість передається образом героя-діяча на землі, який частково може виходити і в інші світи. Відповідно він має співвідноситись із тваринами *середнього світу* — конем, оленем, биком, вовком, левом тощо, хоча інколи і з птахом — орлом, вороном, що гніздиться на землі, але піднімається у вирій, або, не так часто (наприклад — гагара), може пірнати у воду, стихію нижнього світу. Його стан — твердий, визначений, конкретний; напрямок — центр, середина, кольори — земні, середньої насиченості (як червоний, коричневий, зелений). Він співвідноситься з *«Я» класичного психоаналізу*, сприймається як *самосвідомий образ* не тільки самого себе, а й, можливо, *друта, помічника, товариша*.

3. *Аніма (Анімус)* — *зосередження реальних, хоча й ідеалізованих, людських якостей представника протилежної статі*: жінка (Аніма) у чоловіка та чоловіка (Анімуса) у жінки. Ступінь ідеалізації досить високий, але не до такої міри, щоб подолати реальні образи жаданої особи протилежної статі. Передається

²⁹ Юнг К. Об архетипах коллективного бессознательного // Юнг К. Архетип и символ. — М., 1991. — С. 65—134.

через образ реально-ідеалізованого об'єкта, якого прагне героєм і який є необхідним йому для відчуття повноти і гармонії власного існування. Асоціюється з тим же, що і архетип Самості, шаром світобудови та його предметно-кольорово-становими реаліями. Не має прямої аналогії у категоріях класичного психоаналізу, хоча його основу цілком можна пов'язувати із ставленням хлопчика до *матері за схемою Едіпового комплексу*, що потім переноситься на образ *коханої, дружини* тощо. Стосовно жіночої психіки це можна тлумачити у контексті гіпотетичного комплексу Електри.

4. *Старий Маг* — *персоніфікація надособистих, у цілому позитивних, але дещо таємничих, а тому вражаючих, грізних основ*: сприймається як *дід чи старий батько, маг і чаклун, вчитель та арбітр, захисник* (за допомогою магічних засобів) тощо. Він володіє надприродними силами, але сам майже не втручається (за винятком деяких критичних ситуацій) у природний перебіг подій. Асоціюється з *небом, верхнім світом*, а пізніше й іншими сакральними символами. Кольори — здебільшого світлі, небесні — блакитний, жовто-золотий, але, при актуалізації його похмурої, грізної іпостасі, можуть обертатися гамою нічного чи буремно-грозового неба. Цей архетип передає особистісні риси людини, якими не володіє герой, але які пов'язуються з давнім, окультним, сакральним досвідом першопредків. Це, до певної міри, *пращур, тотем з рисами мага, прабатько*, по відношенню до якого може розкриватись комплекс провини. Щодо цього Старий цілком співвідноситься з категорією *«Над-Я» класичного психоаналізу*. Але, з іншого боку, це і своєрідна *проекція самого себе на майбутнє* — *старість*, зрозуміло, ідеалізована.

Таким чином, не важко помітити, що юнгівські архетипи колективного несвідомого не тільки добре узгоджуються з категоріями класичного психоаналізу, а й, так би мовити, стоять, приховуються за ранньопервісною системою міфологічних сюжетів та моделюванням світу, побудованими на тлі асоціативної колективної свідомості, у цілому охарактеризовану Л. Леві-Брюлем, за допомогою універсального, розкритого К. Леві-Строссом, закону упорядкування за правилами бінарних опозицій. Так, Я-Его-Герой передбачає Анти-Я (Альтер-Его), анти-героя-ворога, суперника, конкурента, що, за іншого погляду, просто відбивало реалії життя, суперництва і боротьби між чоловіками первісного, як і будь-якого іншого, суспільства. При цьому у Героя (Самості) виникає (як у реальності, так і за правилами бінарних опозицій) друг-помічник тощо. Відповідно й образ Героїні, як то можна добре показати на матеріалі землеробських енеолітичних культур, розщеплюється на кілька

жіночих образів через протиставлення зрілої жінки як старій бабі (відьмі, але і знахарці), так і тендітній дівчині. Схоже на те, що опозиція жінка-дівчина виразно простежується в антропоморфній верхньопалеолітичній пластиці.

Як відомо, виникнення людського суспільства навіть у його найпершій, найархаїчнішій формі, передбачало встановлення людьми соціально-свідомого контролю над власною поведінкою, тобто — самообмеження у прагненні до реалізації природних, інстинктивних, первинних потягів. Це, при утвердженні свідомості як вищої інстанції психічного життя, передбачало включення механізму витіснення, а відтак і накопичення енергії витіснених потягів, тобто до утворення комплексів, що поза свідомістю і волею людей згущували та формували певні, найзначущі, системи мисле-образів. Це, перш за все, за обмеження сексуальної свободи, введенні певної шлюбної регуляції та регламентації і, відповідно, накладення статевого табу, сприяло з давніх-давен становленню у психіці чоловіків, переважно протягом юнацького віку, мисле-образу, зрештою, закріпленому на рівні архетипу колективного несвідомого, жінки Аніми.

Паралельно енергія витіснених потягів, що постійно давила на свідомість, а інколи і переборювала її, прориваючись в асоціальних вчинках, також персоніфікувалась у вигляді чогось темного, ворожого (майбутнього спокусника — Сатани), що закріплювалось у вигляді архетипу Тіні. Неусвідомлене прагнення відмежуватись від цієї негативної основи у самому собі сприяло дальшій тенденції екстраполювати, переносити власні витіснені асоціальні потяги на інших — «чужаків», «ворогів» і, як цілком слушно наголошував З. Фрейд³⁰, чим сильнішими ставали норми суспільної моралі, що блокували прояви асоціальних емоцій у межах колективу й утверджували принципи партнерства і взаємодопомоги, тим більше витіснені енергії спрямовувалися на зовнішній світ, зокрема на іноетнічні групи, представникам яких і приписувалися власні несвідомі прагнення. У цьому, за віденським психологом, глибинні витокі расизму, антисемітизму та інших форм ксенофобії так само, як і, скажімо, оспіваної більшовицькою ідеологією «класової ненависті».

Наявність суспільної нормативної свідомості передбачала і її носіїв-персоніфікаторів, якими, зрозуміло, щодо дітей та юнаків (які й засвоювали соціо-культурні правила поведінки, звикаючи приборкувати і переборювати свої інстинктивні потяги) були люди старшого віку, переважно група чоловіків (при

³⁰ Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. — М., 1992. — С. 65—134.

більшій чи меншій виразності в ній окремого лідера) як основа кровноспорідненої общини. Між тим, як свідчать етнографічні, зокрема — австралійські, дані, щодо юнаків основним авторитарно-моральним інститутом примусу виступають (на відміну од дитячого віку) вже не так їхні безпосередні батьки, як діди-старійшини: носії суспільного досвіду, традиції, магічних та обрядових знань тощо. Після батька саме вони переймають функції дальшої соціалізації юнака, а відтак і на старого-мага (про якого хлопчик чув і якого інколи бачив з дитинства) переноситься (з подальшим розвитком) вже сформований у сім'ї образ вищої авторитарної сили. Таке відбувалося протягом десятків тисячоліть і врешті-решт сформований і закріплений на рівні колективного несвідомого архетип Старого увібрав у себе риси батька-прабатька та зовнішньо більш виразні й ефектні — старійшини-мага-чаклуна, що посвячував під час ініціації та підготовки до неї юнака у таємний і чарівний світ сакральних знань, так і не зрозумілий йому остаточно, до кінця.

Нарешті слід зупинитися й на утвердженні архетипу Самості, базовому в системі самоідентифікації людини. Традиційна радянська школа дослідників первісного суспільства та культури абсолютизувала колективістські почуття відповідних людей за рахунок приниження у них наявності індивідуальної, персональної основи. Дійсно, рівень самосвідомості ранньопервісної людини був значно нижчим, точніше, інакше вираженим, ніж у сучасної, але з цього зовсім не випливає, що ранньопервісна людина не усвідомлювала себе і власні інтереси (зрозуміло — в системі суспільних зв'язків, як і зараз), не мала почуття власної гідності чи (у межах компетенції свого досвіду) власної думки, власного погляду на події. Все це добре показано у присвяченому відповідній темі дослідженні О. Ю. Артьомової³¹.

Очевидно, самосвідомість є невід'ємною рисою людини (зрозуміло — тільки *Homo sapiens*) з самого її виникнення. А відтак і осмислення себе по відношенню до колективу та окремих людей, зовнішнього світу в цілому, усвідомлення своїх прагнень і бажань за притаманної майже всім людям властивості оцінювати себе дещо з кращого боку, протягом сотень поколінь акумулювалося у більш-менш сталий архетипічний образ Самості, або фрейдівського «Я», що протистойть «несвідомому» — «Воно» — «Тіні» та з благоговінням і, здебільшого, покорою ставиться до соціо-культурного, прийнятого у суспільстві як авторитарний норматив — «Над-Я» — «Старого-Мага».

³¹ Артемова О. Ю. Личность и социальные нормы в раннепервобытной общине. — М., 1987. — 199 с.

Не слід забувати, що становище жінки у ранньопервісно-му, як і у всякому іншому, суспільстві було далеко не тотожним чоловічому, а відтак і архетипічна структура жіночої психіки, як логічно припустити, мала б відрізнятися від чоловічої не тільки наявністю «Анімуса» на місці «Аніми». З корекцією на властивості жіночої психіки та її відмінного від чоловічого світовідчуття можна запропонувати таку, за своєю схемою принципово подібну до чоловічої, але насичену дещо іншим змістом, структуру архетипів колективного несвідомого у їх жіночому прояві.

1. *Тінь* — у своїй жіночій іпостасі співвідноситься з фрейдівським «Воно» вже у жіночому втіленні останнього. Це також низ, темна праоснова несвідомого, але пов'язана не так з агресивністю та прагненням до оволодіння, як із страхом, заздрістю та ревностями. Вона, з урахуванням того, що молода жінка опинялась як правило у чужому кровноспорідненому колективі серед переважно чужих жінок та свекрухи, розщиповалась на асоціативні образи суперниці-заздрісниці, з одного боку, та старої-свекрухи, потім відьми-чаклунки, з другого. Останній поступово набував хтонічно-водних форм і в пізнішій міфології проявлявся у вигляді таких жахливих істот жіночої статі як, скажімо, вавилонська Тіамат, тоді як перший, на якого екстраполювалися власні потайні і не завжди усвідомлювані відчуття щодо інших жінок-сусідок (і як найсильніший прояв ненависті — бажання смерті їхнім немовлятам), розвинувся у постаті демоніць, типу, скажімо, вавилонської Ліліт — оголеної крилатої жінки з совиними лапами, що викрадає душі малих дітей, тим самим вбиваючи їх.

2. *Самість* — втілення дещо ідеалізованих жіночих якостей, як їх розуміє сама жінка, які на відміну од чоловічих, поперше, пов'язані з жадобою оволодіння нею героєм, який на цьому шляху долає перешкоди і виграє змагання, перемагає суперників тощо, чим засвідчує свою відданість та гідність, а по-друге, найсильнішим чином орієнтовані на сім'ю, домашнє вогнище та особливо дітей. Такі відмінності пояснюються не тільки статево-біологічною природою, а й тим, що молода жінка, потрапляючи до чужої кровноспорідненої общини, відчувала себе спочатку майже самотньою та беззахисною, а отже, змушена була орієнтуватись на підтримку чоловіка. Після народження дитини, особливо хлопчика, вона ставала вже до певної міри повноправним членом громади, тоді як у той же самий час її увага все більше зосереджувалася на дітях, а потім, при емоційному суперництві з молодими жінками своїх синів (також, як і колись вона, взятих з інших громад), і на онуках. Порівняно з чоловічою, жіноча форма цього архетипу значно

менше диференціювалася, зокрема, майже непомітно, щоб вона породжувала образ «подруги-помічниці» (як у чоловіків друга-помічника — як Енкіду у Гільгамеша чи Орест у Пілада). Це пояснюється тим, що у житті дівчини або молоді жінки, що потрапляла до чужої общини ще майже у підліткові роки, дружба-підтримка з боку інших жінок не дуже-то й відчувалася, тоді як всі надії покладалися спочатку на чоловіка, а потім на синів (не дочок, бо ті, досягнувши статевої зрілості, віддавалися в інші общини).

3. *Анімус* — зосередження реально-ідеальних чоловічих якостей. На нього покладаються всі основні сподівання, зокрема щодо забезпечення харчами (особливо у північних широтах, де збиральництво не могло бути продуктивним) та захисту не тільки від звірів чи якихось природних загроз, а й у межах колективу від його інших членів, головно від інших дорослих, що вже зайняли певний щабель у соціальній ієрархії, жінок, зокрема — свекрухи. Разом з тим цей образ міг співвідноситись і з іншим представником чоловічого ядра общини: друга чоловіка, його брата чи суперника, навіть потенційного гвалтівника-викрадача. Це мало сприяти подальшій розробці на тлі відповідного архетипу різних, у тому числі і протилежних за своїм емоційно-ідейним навантаженням чоловічих образів, що співвідносилися з такими як «культурний герой», «рятівник-переможець» тощо.

4. *Стара — Праматір* — зосередження образно-персоніфікованої надособистої жіночої основи; з одного боку, проекція самої себе у старості, певне жіноче «Над-Я», а з іншого — образ фактично втраченої (при переході в іншу общину, особливо за умов життя у холодному кліматі) матері, яка виконувала найважчу жіночу роботу (яку тепер треба робити самій, під прискіпливим поглядом літніх і досвідчених жінок) заступниці і захисниці — майбутньої Ізиди чи Кібелли, врешті-решт — Богородиці. Цей образ недвозначно пов'язується з багаттям, вогнем, що його саме й підтримували літні жінки, баби-знахарки, які володіли повнотою життєвого жіночого досвіду, стежили за проходженням вагітності та приймали пологи у молодих жінок.

5. Першообрази релігійно-міфологічної свідомості та їх структура

Співвіднесення архетипів колективного несвідомого (у їх, так би мовити, чоловічій і жіночій іпостасях) з охарактеризованими вище ранньопервісною моделлю світу та провідними міфологічними сюжетами тієї стадії розвитку дозволяє чіткіше

увияти ті першообрази або, використовуючи шпенглерівську термінологію, прафеномени початкової міфології людства, які мали скластися ще десь на першому, названому умовно «ранньо-верхньопалеолітичному», етапі розвитку ранньопервісного суспільства, за тих часів, що передують найдавнішим з відомих нам зараз решток кісток та діяльності представників виду *Homo sapiens*. У найзагальнішому вигляді ці першообрази не тільки релігійно-міфологічного, а й всього іншого подальшого культурного життя людства (літературно-художнього, образотворчого тощо) можемо представити таким чином.

I. Старий-Маг — (Стара-Праматір): співвідноситься з Верхнім світом, небом, світлом, владою, авторитетом, таємним знанням, вищим світом духів, кроною світового дерева або вершиною світової гори, птахом, що високо здійсмається у вирій, міфологічним часом доби творення космосу, сакральним деміургом. Цей персонаж — аналог «Над-Я» — є охоронцем та носієм суспільної системи цінностей і норм поведінки, екстраполяцією кращого і ще не реалізованого в людині на майбутнє (верхнє, сакральне), володарем священних знань та символів, упорядником ритуального життя, виконавцем обрядово-магічних дій, тотемом — батьком-прародителем (матір'ю-прародителькою) людства, зокрема даного кровноспорідненого колективу. В основі цього образу лежить первинний сакральний образ — тотем, який потім розгалужується, розвивається, деталізується та конкретизується чи, навпаки, абстрагується (як Бог-Батько християн, Аллах мусульман або Брахма індуїстів). Його еволюція, принаймні судячи з даних індоєвропейської міфології, досить швидко (не пізніше неоліту) веде до розщеплення первинної недиференційованої постаті Старого-Мага-Прабатька (Неба) на дві взаємодоповнюючі фігури грізного та прихильного до людей бога-мага, що пов'язуються з ясным (Мітра, Сварог) та похмурим (Варуна, Стрибог) станом небесної субстанції. Відповідним чином його жіночий дублікат — Стара-Праматір також стало асоціюється з верхом, вищими знаннями, а особливо з домашнім вогнищем, як пізніші римська Веста, грецька Гестія чи скіфська Табіті. Відома непорочність останніх — це не що інше, як міфологічно переосмислена у пізніші часи непричетність старої-праматері-богині вогнища до статевих взаємин інших дорослих членів первісної громади.

II. Герой — Героїня — їхня дитина, як правило, Син: всі троє співвідносяться перш за все з Середнім світом (хоча можуть потрапляти і в інші), землею, земними урівноваженими за гамою кольорами, центром, людьми — тваринами — рослинами, працею і боротьбою, конкретними неповно-обмежени-

ми знаннями, стовбуром світового дерева чи підніжжям-схилом світової гори, сучасністю чи, сказати б, «передсучасним часом», коли культурний герой перемагає страхіття і остаточно влаштовує землю для життя людей. За правилами бінарних опозицій образи героя та героїні співвідносяться як між собою, так і з іншими, що здебільшого відокремилися від них, постатями, символізуючи відповідні до характеру опозиції риси та властивості. Так, для героя-чоловіка (зокрема, його прямого втілення — культурного героя) маємо виділити у першу чергу такі співвідношення:

1. «Я» — «Вона»: Аніма, реально-ідеалізований образ коханої-жінки;

2. «Я» — «Ворог-суперник»: конкурент у боротьбі за жінку, у більш пізніх міфологіях дуже часто її викрадач-спокусник;

3. «Я» — «Друг-помічник» (у більш архаїчній формі, мабуть, молодший брат): той, хто допомагає чи навіть рятує героя у його боротьбі з ворогом-суперником за жінку;

4. «Я» — «Син»: образ останнього у міфологіях ранньопервісного типу ще не відіграє значної ролі, але пізніше, за умов розвитку приватної власності та спадковості, постать Сина висувається на перший план, перебираючи на себе всі найважливіші функції героя: єгипетський Гор, сини Зевса — Аполлон, Гермес, Діоніс, нарешті Син Божий християнської віри.

Аналогічним чином можемо уявити й основні співвідношення героїні-жінки, яка у ранньопервісних міфологіях ще майже не відіграє самостійної ролі, але значення якої значно підвищується з часів неолітичної революції, коли у багатьох давньо-землеробських суспільствах вона стає провідною сакральною постаттю:

1. «Я» (вона) — «Він»: Анімус, культурний герой, реально-ідеалізований образ коханого-нареченого-чоловіка, обранця, рятівника і захисника від усяких негараздів життєвої долі, потім батька її сина;

2. «Я» (вона) — «Суперниця-конкурентка»: з нею ведеться боротьба за увагу і вірність чоловіка, від неї героїня зазнає підступних дій;

3. «Я» (вона) — «Спокусник-викрадач»: той, хто прагне заволодіти нею, і на певному етапі не без часткового успіху, але зрештою обов'язково має бути переможеним героєм чи принаймні їх сином;

4. «Я» (вона) — «Син»: у ранньопервісних міфологіях ця пара істотної ролі не відіграє, але пізніше інколи висувається на передній план, як давньоєгипетські Ізіда та Гор після загибелі Осіріса.

У цілому не дуже виразно як у ранньопервісних міфологіях, так і у пізніших казкових сюжетах простежується пара «героїня — її сестра» чи подруга, або навіть старша чи молодша дружина того ж чоловіка, чи невільниця-прислужниця. Але постать суперниці-конкурентки завжди сильніша та істотніша. Так само можемо виділяти опозиції «герой-старий» і «герой-мати» чи «героїня-стара» і «героїня — батько-з-матір'ю», але за своїм значенням вони також периферійні та другорядні.

III. Змій-Демон — (Відьма-Смерть): співвідноситься з Нижнім, хтонічним підземно-водним світом, мороком і темрявою, низом, смертю, нижнім світом духів, корінням світового дерева або печерою під світовою горою, істотами, що живуть під землею та у воді — рибами, мишами, особливо зміями, згубними, руйнівними і нищівними силами буття, хоча, разом з тим, іншого разу («коли треба») до відповідних сутностей може бути й інше, сприятливіше, ставлення. Цей персонаж — аналог фрейдівського несвідомого ірраціонального «Воно» — є носієм асоціальних потягів, у тому числі й витіснених, що не допускаються у свідомість і створюють центри емоційно-психічної напруги, символізацією всього, що відторгнуто свідомістю. У часовому аспекті він співвідноситься навіть не з міфологічним часом творення космосу, а з дочасовим (і позачасовим) станом первинного (і такого, що залишається поза межами космосу) хаосу. У перспективі, з доби неолітичної революції, за умов посилення уваги до землі та її родючих сил, які уявлялись як певна проекція підземно-хтонічних енергій, відбувається розщеплення цих образів на: 1) сприятливого до людей підземного володаря (Осіріса єгиптян чи Енкі-Еа шумерів та акадців) та його грізного, пов'язаного із смертю, дубліката (давньогрецький Аїд або римський Плутон), і 2) родючу, всеподаючу Мати-Землю (з її численними персоніфікаціями у вигляді таких богинь як Деметра, Анахіта й ін.) та її протилежність, інколи — сестру (як шумерська Ерешкігаль — старша сестра Інани), володарку смерті та підземного царства. У різних міфологіях пізньопервісних та ранньоцивілізаційних часів та чи інша іпостась здебільшого стає домінуючою, відтискуючи на периферію уваги протилежну, але за ранньопервісних часів така подвійність у трактовці відповідних образів лише передбачалась.

Співвіднесення двох виділених груп опозицій веде до визначення основних, у певному розумінні також «архетипічних», принаймні до певної міри похідних від юнгівських «Аніми» та «Анімуса», релігійно-міфологічно-художніх праобразів-прафеноменів: 1) *героя*, 2) *героїні*, 3) *ворога-спокусника*, 4) *супер-*

ниці-конкурентки, 5) друга-помічника, 6) дитини двох перших, як правило, сина.

Таким чином, ми бачимо, що протягом ранньопервісної доби, за умов розвитку її специфічних суспільних відносин та введення найпростішої — бінарної — системи упорядковуваних класифікацій за певної домінанти асоціативно-образного мислення, особливо на рівні колективних уявлень, закладаються могутні підвалини образного ряду всього подальшого релігійно-міфологічного та літературно-художнього розвитку людства. Те, що потенційно має місце щонайменше наприкінці ранньопервісної доби, широко розкриває свої можливості за умов цивілізації.



ПОЛІВАРІАНТНІСТЬ РОЗВИТКУ
РАННЬОПЕРВІСНОГО СУСПІЛЬСТВА
ТА КУЛЬТУРНА СВОЄРІДНІСТЬ
ВЕРХНЬОПАЛЕОЛІТИЧНИХ МИСЛИВЦІВ
ПРИЛЬОДОВИКОВОЇ ЗОНИ

1. Стадійність та полілінійність розвитку первісного суспільства

З найдавнішої доби людина прагнула не тільки задовольнити свої безпосередні життєві потреби, виготовляючи для цього відповідні знаряддя і побутові предмети та утворюючи певні системи суспільних зв'язків, а й розкрити свої творчі інтенції у їх численних проєкціях на зовнішній світ. Таке прагнення самоствердження у зовнішньому світі (його прототипом у тваринному царстві може вважатися притаманна окремим видам звірів, особливо хижакам, звичка позначати межі своїх територій) засвідчується найдавнішими з відомих нам сьогодні зображень так званих «рук» (відбитки долоні виконані за допомогою природних фарб) та «макаронів» (груп хвилястих ліній, прокреслених двома або трьома пальцями на поверхні глини) у піренейських печерах (Альтаміра, Гаргас та ін.). Не викликає сумніву, що відповідні акції мали магічно-ритуальний зміст, так само як і немає підстав заперечувати їхнє певне естетичне навантаження. Людина засвідчувала свою присутність у світі, стверджувала свою владу

над ним, у тому числі й магічно-символічно-художніми засобами.

Наші знання про ранньопервісну культуру є вкрай обмеженими й уривчастими. Представники класичної еволюціоністської етнографії (Е. Тейлор, Дж. Фрезер, Ю. Ліпперт)¹ та їхні радянські послідовники (В. І. Равдонікас, П. П. Єфименко, М. О. Косвен)² головну увагу приділяли саме виявленню стадійної подібності різних культурних явищ, відомих за етнографічними та археологічними дослідженнями, значною мірою абстрагуючись від того, що навіть за стадійної подібності суспільства різних ліній чи моделей розвитку у культурному відношенні можуть бути істотно різними. Іншу протилежність, особливо у першій половині ХХ ст., демонстрували німецька (Ф. Ратцель, Л. Фробеніус) та американська (Ф. Боас, Р. Лоуї, А. Гольденвейзер) дифузіоністські школи «культурних кіл», які не приділяли особливого значення стадійному характеру певних соціо-культурних явищ, а підкреслювали саме регіональні особливості, унікальність та неповторність тих чи інших етно-територіальних соціо-культурних комплексів, що, утворюючись у якомусь місці, потім, системно чи окремими своїми елементами, можуть охоплювати і сусідні³.

Сьогодні не викликає сумнівів подібність (у найзагальніших та найголовніших рисах) культурних явищ у суспільствах, що перебувають на одній стадії розвитку, але це зовсім не означає правомірність уявлення конкретних культурних форм суспільств одних ліній розвитку на підставі відповідних феноменів у суспільствах іншого типу. Те, що й етнографічно досліджені австралійські аборигени, і верхньопалеолітичні колективні мисливці прильодовикової зони Євразії мають бути віднесені до ранньопервісної стадії розвитку, ще не дає підстав уявляти собі духовну культуру, міфологічні перекази тощо останніх за аналогією з першими.

Для відповідних реконструкцій палеокультурних явищ потрібно підбирати саме коректні паралелі, відповідно до ліній або шляху соціо-культурного розвитку та гіпотетичних етногенетичних зв'язків між давніми спільнотами та етнографічно відомими суспільствами ранньопервісного типу. Так, скажімо, для реконструкції соціо-культурного образу верхньопалеолітичних прильодовикових мисливців дослідники (зокрема,

¹ Тейлор Э. Первобытная культура. — М., 1989. — 573 с.; Фрезер Дж. Золотая ветвь. — М., 1983. — 703 с.; Липперт Ю. История культуры. — СПб., 1898. — 448 с.

² Равдоникас В. И. История первобытного общества. — Ч. 1. — Л., 1939. — 286 с.; Ч. 2. — Л., 1946; Ефименко П. П. Первобытное общество. — К., 1953. — 663 с.; Косвен М. О. Очерки истории первобытной культуры. — М., 1957.

³ Токарев С. А. История зарубежной этнографии. — М., 1978.

С. М. Бібіков ⁴ та Л. Л. Залізник ⁵) мають достатні підстави залучати етнографічні матеріали народів півночі, які, по-перше, тривалий час зберігали традиційні форми життя, співмірні з тими, що були у пізньоплейстоценових мисливців тундро-степів (особливо тих, що спеціалізувалися на північному олені), а по-друге, до певної міри можуть вважатися етногенетичними, а частково (палеоазіатські та ескалеутські народи) і етномовними їх нащадками. Зрозуміло, що прямого перенесення етнографічних реалій останнього століття на суспільства десяти, а то і двадцятитисячолітньої давнини не повинно бути, хоча і від проведення відповідних аналогій відмовлятися було б недоречно.

При розгляді розвитку первісного суспільства та його культури використовуються різні періодизаційні схеми, які, узагальнюючи, можна звести до двох основних типів: археологічної та суспільно-історичної. Археологічна періодизація, розроблена у своїй основі у минулому столітті Г. Морті'є та О. Монтеліусом ⁶, ґрунтується на розділенні епох за критерієм матеріалу, яким користувалися люди. Найзагальнішим щодо цього виступає поділ на добу каменя та добу металу. В межах кам'яного віку, за типами кам'яних знарядь та іншими ознаками, розрізняють палеоліт (який, у свою чергу, поділяють на нижній, середній та верхній), мезоліт та неоліт, в ері металів — мідний (його іноді називають енеолітом), бронзовий та залізний віки.

Але в такому вигляді археологічну періодизацію приймають далеко не всі. Так, західні дослідники часто не виділяють «мідний вік» в окрему епоху, розглядаючи його як заключну фазу неоліту. Інколи це ж роблять і з мезолітом, трактуючи його як закінчення палеоліту — епіпалеоліт. З іншого боку, все частіше як окрему епоху тепер виділяють протонеоліт, розуміючи під ним добу формування тих характерних ознак господарства та образу життя (осілість, землеробство тощо), які певною мірою розкривають свої можливості у неоліті. Обґрунтуванням виділення протонеоліту як доби в історії первісного населення України спеціально займався М. О. Чмихов ⁷. В ос-

⁴ *Бибиков С. Н. Древнейший музыкальный комплекс из костей мамонта: Очерк материальной и духовной культуры палеолитического человека.* — К., 1981. — 106 с.

⁵ *Залізник Л. Л. Охотники на северного оленя Украинского Полесья эпохи финального палеолита.* — К., 1989. — 176 с.

⁶ *Левченко В. М. Система «трёх віків»: кордони пізнавальних можливостей // Теорія та практика археологічних досліджень.* — К., 1994. — С. 36—54.

⁷ *Чмихов Н. А. Истоки язычества на Руси.* — К., 1990. — С. 44—53; *Чмихов М. О., Кравченко Н. М., Черняков І. Т. Археологія та стародавня історія України.* — К., 1992. — С. 83—90, 142—152.

танні роки ним⁸ була запропонована цікава періодизаційна схема, яка співвідносить кліматичні цикли, археологічні періоди та етапи розвитку суспільства і його культури, пов'язуючи їх із змінами на карті зоряного неба.

Все це свідчить про те, що суто археологічні періодизації, побудовані виключно на класифікації речей за типами та матеріалом, з якого вони виготовлені, вже не задовольняють потреб розуміння первісної історії. Останні вимагають розробки саме історичної періодизації первісної історії відповідно до сучасного рівня розвитку науки.

Соціально-історична або соціо-культурна періодизація первісності у своєму початковому вигляді відповідала типовому еволюціоністському поділу на епохи «дикунства» та «варварства», що був запропонований А. Фергосоном і ґрунтовно розроблений Л. Г. Морганом⁹. Від нього відповідна схема періодизації була сприйнята Ф. Енгельсом, відома праця якого «Походження сім'ї, приватної власності та держави» стала теоретичним тлом розуміння розвитку докласових суспільств радянськими вченими. Однак вона мала значний вплив і на розвиток західної науки завдяки тому, що її сприйняв і відповідно до досягнень знання 20—30-х років розробив провідний британський археолог Г. Чайдл¹⁰. Йому належить концепція «неолітичної революції», переходу людства від привласненого господарства до відтворюваного або, за традиційною еволюціоністською термінологією: від «дикунства» до «варварства». У такому вигляді, без поширеної в радянській науці 30—60-х років так званої «родової теорії» (що вважала двома стадіями розвитку первісності «матріархат» та «патріархат»), ця найзагальніша періодизація в цілому не суперечить сучасним науковим підходам.

Метою періодизації є виділення якісних етапів розвитку досліджуваного об'єкта. Однак періодизації можуть різнитися між собою не тільки відповідно до покладених у їхню основу критеріїв, а й за рівнями абстрагування та масштабом бачення цього об'єкта.

Це видно на прикладі двох нещодавно запропонованих для первісності періодизаційних схем. Якщо В. Ф. Генінг¹¹ розроб-

⁸ Чмыхов Н. А. Проблема осознания космоса в обществах неолита — бронзового века юга Восточной Европы: Научн. доклад на соиск. уч. степ. док. ист. наук.— К., 1992.— 40 с.

⁹ Морган Л. Г. Древнее общество.— Л., 1934.— 350 с.

¹⁰ Чайдл Г. Прогресс и археология.— М., 1949.— 195 с.

¹¹ Генінг В. Ф. Соціальні формації первісності // Археологія.— 1989.— № 4.— С. 3—16.

ляв періодизацію суто в межах первісності і поділяв останню на три періоди, то К. П. Бунятян¹² трактувала розвиток первісного суспільства у плані дальших перспектив розвитку людства, виділяючи два періоди, відповідно до панування привласнюючого та відтворюючого типів економіки. За такого тлумачення значення «неолітичної революції», як широкої перехідної доби, полягає у тому, що вона створила матеріальні та духовні передумови для формування засад цивілізації.

Двочленний поділ первісності за названими ознаками є зручним, звичним і заперечень не викликає. Але він, разом з тим, стикається з певними труднощами. Спеціальні дослідження переконують, що за продуктивністю господарства, демографічним потенціалом, суспільним і культурним рівнем деякі групи рибальського та орієнтованого на інші морські промисли населення стоять аж ніяк не нижче, ніж ранні землероби та скотарі¹³. Тому й відносити їх до різних стадій розвитку немає підстав.

Доходимо висновку про необхідність виділення окремого, широкого і тривалого, перехідного періоду між ранньою, ще суто мисливсько-збиральницькою, та пізньою, з розвинутим землеробством і скотарством, первісністю. В межах цього періоду, який можна називати добою середньої первісності, спостерігаємо співіснування суспільств з високорозвинутим, переважно рибальським, привласнюючим господарством та ранньою відтворюючою економікою, при тому, що перша з двох зазначених ліній розвитку на цьому етапі повністю вичерпує потенційні можливості свого подальшого поступу, тоді як друга лише починає їх опановувати. На цьому етапі спостерігаємо «неолітичну революцію», що заклала підвалини всього наступного розвитку людства і зумовила можливість виходу на цивілізаційний рівень.

Сказане переконує у тому, що для розуміння розвитку первісності не достатньо бачити лише послідовну зміну окремих стадій. Необхідно враховувати і поліваріантний характер розвитку людства, усвідомлювати окремі шляхи його поступу.

Останнім часом з'явилося дві схеми поліваріантного розвитку ранньопервісного суспільства, які по суті взаємодоповнюють одна одну. За Л. Л. Залізником¹⁴, на стадії привласнюючого

¹² Бунятян К. П. Про періодизацію історії первісного суспільства // Археологія. — 1989. — № 1. — С. 6—19.

¹³ История первобытного общества. — М., 1986. — Т. 2. — С. 236—426.

¹⁴ Залізник Л. Л. О характере общины позднепалеолитических охотников приледниковой Европы // Исследование социально-исторических проблем в археологии. — К., 1987. — С. 59—60; Залізник Л. Л. Мисливці прильодовикової Європи в кінці палеоліту та на початку мезоліту // Археологія. — 1988. — № 64. — С. 17—19.

господарства маємо справу з трьома типами: 1) суспільствами колективних загінних мисливців відкритих прильодовикових ландшафтів; 2) мисливцями та збирачами закритих гірських і лісових ландшафтів та 3) узбережними мисливцями на морських ссавців, які поступово все ширше практикують рибальство. З іншого погляду¹⁵, основними на стадії ранньої первісності були: 1) мисливські колективи, що полювали на стадних ссавців відкритих (переважно прильодовикових) просторів; 2) мисливські та збиральницькі групи переважно помірно-субтропічних лісових ландшафтів та 3) збирачі зони вологих тропічно-екваторіальних лісів і річково-морських узбереж; тоді як тип арктичних приморських мисливців формується лише під кінець зазначеної доби.

Узагальнюючи ці спостереження, можемо сказати, що на стадії верхнього палеоліту у різних природно-кліматичних зонах складаються досить відмінні між собою суспільства тропічних збирачів, колективних мисливців відкритих просторів та мисливців-збирачів закритих ландшафтів. Пізніше виділяється лінія розвитку узбережних мисливців на морського звіра. З переходом до мезоліту, під час поширення знарядь дистанційного бою (у першу чергу лука та стріла), тип мисливців-збирачів закритих ландшафтів стає провідним у всесвітньому масштабі.

Перехід до другого періоду — стадії середньої первісності — пов'язаний з розвитком осілості на тлі освоєння харчових ресурсів водоймищ і розвитку спеціальних прийомів рибальства (використання човна та сітки). За цих умов за доби неоліту в одних місцевостях відбувається становлення відтворюючого господарства, тоді як в інших найвищого рівня досягають суспільства рибалок та морських промисловиків. Суспільства ранніх землеробів-тваринників та високоспеціалізованих рибалок-промисловиків стадійно синхронні. Однак, якщо перші мають потенції дальшого поступу — в бік формування підґрунтя цивілізованого життя, то другі набувають застійних рис, що видно вже на етапі пізнього неоліту — енеоліту. Стадія пізньої первісності відзначається повною перевагою відтворюючого господарства і репрезентована трьома основними лініями розвитку. Перша, пов'язана головним чином з системою поливного землеробства, досить швидко, вже в енеоліті, веде до створення найдавніших цивілізаційних центрів давньосхідного типу (Близький Схід, Центральна та Південна Америка). Друга, орієнтована на неполивне землеробство, кінець кінцем визначає появу суспільств давньоевропейського типу, починаючи з об-

¹⁵ Павленко Ю. В. Шляхи розвитку первісного суспільства // Археологія. — 1990. — № 2. — С. 4—6.

ластей Північного Середземномор'я. Третя, скотарська, поширена передусім у смузі Євразійських степів і напівпустель Північної Африки та Аравії зрештою виводить на тип кочівницьких суспільств, участь яких в житті давніх та середньовічних цивілізацій булава часом надзвичайно високою¹⁶.

На кожній із цих стадій розвитку первісного суспільства складався цілісний мистецько-культурний комплекс, еволюція якого відбувалася певною мірою автономно в межах конкретної господарської спільності. Неможливо розглядати історію первісного мистецтва як безперервну лінію, адже доба мезоліту демонструє майже повне забуття високих досягнень верхнього палеоліту. Цілком зрозуміло, що для осмислення проблеми образотворчої діяльності первісності рамки поетапної схеми розвитку є занадто тісними. Феномен мистецтва має бути розглянутий не тільки в аспекті стадійності, а й у контексті господарчо-культурних змін суспільства. Останнє, у свою чергу, безпосередньо пов'язане із змінами природно-ландшафтних зон проживання.

2. Художня культура пізнього палеоліту

Та чи інша форма естетично-образотворчої діяльності приаманена всім групам ранньопервісних суспільств, але її спрямованість та інтенсивність істотно відрізняються. Так, у суспільствах тропічних збирачів чи збирачів-мисливців, за їхнього бродячого способу життя, аморфності соціальних структур, бідності речового комплексу, браку одягу та скільки-небудь довготривалих жител, ніяких проявів образотворчого мистецтва у звичайному для нас розумінні ми майже не знаходимо.

Але тут спостерігається своєрідне і часом досить тонке мистецтво обрядово-магічного розфарбовування тіла та його татування, яке починає у наш час, так би мовити, своє «друге життя» (чилійська школа розфарбовування оголених тіл, кольорове художнє татування, особливо поширені зараз у Південно-Східній Азії, зокрема у Сингапурі). Естетично-магічні інтенції спрямовані безпосередньо на власне чи інше людське тіло. Індивід прагне виділитися, підкреслити свою особистість і тим самим звернути на себе увагу (всієї групи чи когось конкретно) грою ліній та кольорів, яка, разом з тим, містить свою, цілком конкретну інформацію.

Таке ж саме, естетично-магічне, у поєднанні з фетишистськими уявленнями, значення мав звичай носити буси, браслети та інші прикраси-обереги і талісмани, відомий всім народам

¹⁶ Павленко Ю. В. Шляхи розвитку первісного суспільства // Археологія. — 1990. — № 2. — С. 12—13.

світу безвідносно до стадії їхнього розвитку. З певними естетично-індивідуалізуючими і магічно-охоронними відчуттями та уявленнями був пов'язаний і перший одяг, що починав дедалі ширше використовуватися під час освоєння людьми субтропічної (де в ньому є потреба взимку), а тим більше помірної та прильодовикової зон.

Принаймні верхньопалеолітичні колективні мисливці прильодовикових тундро-степів Європи та Сибіру мали теплий, закритий шкіряно-хутровий одяг (імовірно — прикрашений орнаментальним декором, як і в сучасних народів Півночі) і широко користувалися прикрасами-амулетами. Більше того, як показали праці Л. А. Яковлевої¹⁷, великі кістки мамонтів, що використовувалися як основні будівельні конструкції жител прильодовикових мисливців (Межиріч, Мізин, Аносовка та ін.), утворювали свої орнаментальні схеми та композиції. У них відбивалися певні світоглядні уявлення давньої людини, але вони, без сумніву, мали і своє естетичне навантаження.

Обмеженість наших знань про культуру палеолітичного суспільства не дозволяє йти далі окремих більш-менш імовірних припущень щодо формування та розвитку її окремих галузей протягом ранньопервісної доби. Цілісну, що спирається на перевірені факти, концепцію розвитку маємо лише, головним чином, завдяки працям А. Д. Столяра¹⁸, стосовно образотворчого мистецтва. Вона досить широко відома і в найзагальнішому вигляді полягає в тому, що у початковій образотворчій діяльності виділяються три етапи еволюції: так звана «натуральна творчість», яку ще дуже важко назвати в повній мірі свідомою діяльністю, «натуральний макет» та «глиняний період».

Власне елементи творчості починаються зі стадії «натурального макета», коли, як то видно на матеріалах деяких французьких печер, забобонний страх перед духом вбитого ведмедя, колишнього їхнього господаря, викликав потребу у певних ритуальних діях з використанням його частин, зокрема, голови та шкіри, якими покривали штучно зроблений остов. Зростаюча майстерність ліплення та підвищення виразності образу вели до переходу на наступний етап, коли ліпні глиняні зображення, з одного боку, через їх приставлення до стіни та оконтурення поступово переходять у барельєф, а потім і в малюнок на площині, а з другого, — стають більш мініатюрними та різноманітними за тематикою, що, зокрема, відбивається у появі

¹⁷ Яковлева Л. А. Жилище в мировосприятии позднелолитического человека // *Духовная культура древних обществ на территории Украины.* — К., 1991. — С. 8—19.

¹⁸ Столяр А. Д. Происхождение изобразительного искусства. — М., 1985. — 298 с.

перших теракотових зображень «палеолітичних венер» у Центральній Європі.

Все це виводить на вищий рівень палеолітичного образотворчого мистецтва північної частини Євразії, розквіт якого збігається з останнім максимальним похолоданням під час пізньовалдайського зледеніння близько 20 тис. років тому. Саме в цей час, за умов спеціалізованого полювання здебільшого на мамонтів, внутрішня цілісність, спайка всередині окремих, іноді контактуючих між собою, розкиданих невеличкими групами на прильодовикових просторах кровноспоріднених общин були найбільшими, а відтак і значення парної сім'ї — найменшим. Особливо під час зимівлі, коли в одному великому чумі збиралися жінки з дітьми, а в іншому, свого роду відомому з етнографії «чоловічому домі» — чоловіки та юнаки, змушені придушувати, витіснити і сублімувати свої природні еротичні та агресивні поклики.

Важко не помітити, що практично всі відомі сьогодні осередки справжнього ранньопервісного образотворчого мистецтва (монументальний наскельний живопис, гравірування та розпис на предметах з рогу та кістки, пластика малих форм) пов'язуються саме з суспільствами переважно колективних мисливців відкритих просторів на стадних ссавців. Це стосується не тільки північної частини Євразії (від Іспанії до Чукотки), де переважали тундро-степові ландшафти, а й саванно-степових та саванних зон Африки (сучасні Сахара, зокрема нагір'я Тассілі, Ефіопія, Танзанія, південна Африка — обминаючи масиви джунглів басейну р.Конго та узбережжя Гвінейської затоки) та Індії (печерний живопис у центральній її частині). Очевидно, саме цей господарчо-культурний тип ранньопервісного суспільства забезпечував можливості для зосередження найбільшої кількості споріднених общин у певні сезони року в окремих передгірних районах (Кантабрійсько-Піренейська система та гірські масиви Дордоні і Оверні; Тассілі в Африці; гори Віндх'я в Індії), куди відповідно до сезонного циклу випасів підходили стада промислових тварин.

В таких місцевостях, переважно у печерах або урочищах-провалях влаштовувалися довготривалі святилища, які протягом багатьох поколінь відповідним чином оформлялися і служили місцем проведення магічних дій та ритуалів представниками кількох споріднених общин. Можливо, деякі з них були навіть головними святилищами цілих мисливських протоетносів, представники яких збиралися там у певні сезони року. Для Франко-Кантабрії це мусила бути саме зима, коли стадні тварини та люди з приатлантичних узбережних зон і тундро-степових

рівнин тодішньої Західної Європи сходилися на захищених від холодних вітрів та хуртовин вкриті лісами передгір'я. Саме тут ми спостерігаємо розмаїття видів образотворчого мистецтва.

Протягом всього верхньопалеолітичного періоду домінуючим було зображення промислових стадних тварин — бізонів, північних оленів, коней, мамонтів. Цей палеолітичний анімалізм, як відомо, містив у собі міфолого-фантастичне осмислення основних умов існування соціуму і був органічно пов'язаний з виконанням магічних ритуалів представниками мисливських колективів, спрямованих на забезпечення успіху на полюванні та відтворення поголів'я відповідних видів тварин. Крім того, зустрічаються зображення печерних хижаків, що вимерли на кінець палеоліту — відповідні види лева, тигра та особливо печерного ведмедя, ставлення до яких поєднувало певне благоговіння перед ними як колишніми могутніми володарями печер-святилищ з мотивом боротьби і кінцевої перемоги над ними злотованого колективу людей. Третю групу відповідного кола зображень складають птахи та рептилії (змії, черепахи), тобто істоти, які не мали майже ніякого промислового значення, але отримували у первісній свідомості певне міфологічно-магічне навантаження.

Подібні зображення тварин у вигляді гравірованих малюнків на кістках (північних оленів, коней тощо) та малої пластики (зокрема — мамонтів) широко відомі у Центральній Європі, особливо у Моравії, та інших місцях, тоді — прильодовикових, районах Євразії — аж до Прибайкалля (так звані фігурки літаючих лебедів — Мальта). Певним аналогом монументальному живопису франко-кантабрійських печер є зображення мамонтів та інших холодолюбивих тварин у Каповій печері на Південному Уралі.

Другою складовою частиною верхньопалеолітичного мистецтва був антропоморфний комплекс, спрямований на образно-символічне відтворення суспільного буття людей того часу. У ньому майже виключно панувало пластичне зображення оголеної жінки — здебільшого повної, з підкресленими статевими ознаками, але інколи і тендітної, дівочого типу. Розмаїттям мистецьких видів, композицій і техніки виконання відрізняються фігуративні зображення Південної Франції та найближчих до неї областей. Широко представлені вони також у Центральній та Східній Європі і далі на схід до Прибайкалля. Але порівняно із Західною Європою варіативність форм і техніки тут зменшується. Характерно, що, як зауважив С. Н. Бібіков¹⁹,

¹⁹ *Бибиков С. Н.* Древнейший музыкальный комплекс из костей мамонта; Очерк материальной и духовной культуры палеолитического человека. — К., 1981. — С. 87—98.

у палеолітичному мистецтві Західної Європи жіночий образ не завжди передано статично. Пластична поза деяких статуеток відповідає саме своєрідності танцювальних форм малих народностей Півночі — зімкнуті коліна, ноги плавно пружиняють у супроводі шумливих, підкреслюючих ритм, браслетів. Наявність у верхньопалеолітичних мисливців приарктичної зони, як і у їхніх віддалених нащадків приарктичної зони, мистецтва танцю і музики засвідчуються і рештками музичного комплексу ударних інструментів з кісток мамонта (до речі — орнаментованих), знайденому на стоянці у с.Мізін біля Новгорода-Сіверського.

Багатотемброва ударна оркестровка, танок та, ймовірно, одноголосий мелодійний спів, так само як і розвинуте образотворче мистецтво, засвідчують не початкові фази прояву духовного самовираження людей, що заселяли тундро-степи Євразії, зокрема — України, 20—25 тис. років тому, а вже певний етап його розвитку, якому, без сумніву, відповідали свої традиції та канони.

Подальша переорієнтація на покол північного оленя, особливо в останні тисячоліття верхнього палеоліту, вже не вимагала такої взаємодії всіх представників чоловічого ядра кровноспорідненої общини, як то було за умов колективного загінного полювання. Це не сприяло зміцненню сімейної пари та формуванню такої господарчо-побутової та соціо-культурної системи, яка і потім була притаманною етнографічно дослідженим малим народам Півночі, що спеціалізувалися на полюванні північного оленя і частково, на морських узбережжях, періорієнтовувалися на промисел морського звіра та спеціалізоване рибальство.

Відповідно до цього у самому кінці плейстоцену на межі з голоценом могутній анімалізм палеоліту зникає і замість нього переважаючими стають схематично-знакові та орнаментальні твори здебільшого малих форм. Такий фінал був обумовлений дкорінною зміною умов існування мисливських колективів. Анімалізм верхнього палеоліту був мистецтвом «великих мисливців» на стадного звіра і з кризою відповідного господарсько-культурного типу зникає на більшості своїх колишніх територій. Разом з тим у деяких місцевостях, як, наприклад, у Карелії (де, певно, зосередилась значна частина нащадків європейських палеолітичних мисливців), монументально-сюжетна традиція плейстоценової доби триває аж до неолітичних часів. Таку ж ситуацію спостерігаємо й на Чукотці.

Між тим і в перших тисячоліттях голоцену в окремих місцевостях, де люди могли значною мірою орієнтуватися на колек-

тивне загінне полювання, збиратися в певні сезони року кількома відносно багаточисельними громадами в традиційно священних урочищах та ретельно готуватися до магічних обрядів, продовжують з'являтися твори монументального наскельного мистецтва. Це ми спостерігаємо за так званої мезолітичної або епіпалеолітичної доби у переважно відкритих в цей час місцевостях Іспанії (зокрема, у передгір'ях Леванту), Закавказзя (Кобистан в Азербайджані) та північному Приазов'ї (Кам'яна Могила під Мелітополем). Саме у цей час, десь між 8000—6000 рр. до н.е., у Центральній Сахарі, тоді — квітучих савано-степях, досягає розквіту монументальний стиль реалістичних зображень представників великої африканської фауни. Але внаслідок несприятливих екологічних зрушень незабаром і тут спостерігаємо суцільну кризу та занепад культури.

3. Проблема

класифікації образотворчої діяльності
верхньопалеолітичних мисливців прильодовикової зони

Розгляд ранньопервісного мистецтва неодмінно стикається з цілою низкою проблем: від походження, змісту і призначення, дешифровки та інтерпретації до етапів стилістичної еволюції. Особливий інтерес становить проблема класифікації образотворчої діяльності первісної людини взагалі та у зв'язку з періодизацією й шляхами розвитку первісного суспільства зокрема. Складність полягає у тому, що загальноприйнятної класифікації досі не маємо. За критерій обираються або види і форми мистецтва, або відношення образу щодо відображення реальності чи міфологічних уявлень. Деякі автори, спираючись на останній тип класифікації, виділяють на додаток до сюжетних і знакових, ще ритмічно-орнаментальні форми²⁰.

Нещодавно В. Б. Міримановим запропоновано класифікацію палеолітичних зображень, що базується на принципі асоціювання образу з предметною реальністю, а відповідно, на приналежності образу до фігуративного чи абстрактного²¹. Перш за все дослідник проводить відокремлення «субкультурного» (являють собою форми повністю або частково природного походження, що мали певний сакральний характер, наприклад, мушлі, ікла, фігурне каміня, трафарети, відбитки тощо) від власне «образотворчого» матеріалу. В межах останнього відбувається розподіл на дві групи зображень: абстрактні та фігуративні.

²⁰ Тричастинної класифікації дотримуються: А. Брейль, А. Міллер, А. С. Гуштин, А. П. Окладников, А. Д. Столяр.

²¹ *Мириманов В. Б.* К классификации палеолитических изображений // От мифа к литературе. — М., 1993. — С. 43—60.

Абстрактні є проявами предметної реальності і мають такі типи:

а) Аморфні або неупорядковані. Найдавніші з них датуються епохою Муст'є. Деякі з цих артефактів визначають інколи як «знаки», «символи», «орнаменти», «найпростіші графічні форми». Дійсно, вони створюють часом досить виразну структуру, але (це суттєва ознака) не мають чіткої окресленості і не пов'язані з формою (наприклад, кольорові плями, хаотичне сплетіння ліній, штрихів, насічок, «гриффади», «макарони»).

б) Структурні або ті, що мають елемент організації. Вони відрізняються розмаїтістю: від простих знаків (геометричні фігури, хрести, стріли, кути тощо), які, однак, несуть у собі конструктивну основу, до найбільш розвинутих складних (комполітичних) орнаментальних форм. Знаки набувають універсальності, у зображенні цілого через частину підносяться до символу, часто-густо співіснують з натуралістичними зображеннями.

Фігуративні зображення мають широкий спектр форм: від натуралістичних і помірно стилізованих до схематичних, що майже межують із знаком, але на відміну од універсалізму останнього завжди унікальні. До групи фігуративних зображень разом із антропоморфними та зооморфними можуть бути віднесені символічні, ідеопластичні, знакові форми. Міра умовності в рамках кожного виду мистецтва коливається від образів майже реалістичних (жіночі статуетки з Костенків, Брасемпуї, Долних Вестоніц; рельєфи із зображенням жінок з Ла-Мадлен; печерний живопис Ляско, Альтамира, Фон-де-Гом, Тейжа; гравірований «жезл начальника» з Петерсфельсу) до гранично узагальнених (скульптура тварин з Мізіна, Авдеево, Пржедмости та людини — з Долних Вестоніц, Мізіна; гравірування на кістці — стадо оленів з Тейжа; гравіровані зображення печер Пеш-Мерль, Ла-Рош-Лаленд тощо). Більше того, в одному творі мистецтва часто поєднується натуралістичне моделювання окремих частин із узагальненим трактуванням інших. Акцент на найбільш значимому, суттєвому, відкидання другого стосується більшості скульптурних зображень жінок.

Ступінь умовності у фігуративному мистецтві змінюється у часі, і в тенденції ліній стилістичної еволюції характеризується поступовим переходом від натуралізму до схематизму²². А. Брейль²³ висловлював думку щодо існування прямого зв'язку між полюванням на великих тварин і натуралістичним на-

²² *Мириманов В. Б.* Наскальное искусство Африки // Искусство народов Африки. — М., 1975. — С. 21.

²³ *Breuil H.* L'Occident, petrie du grand art rupestre. — Lisboa, 1957. — P. 6—7.

скельним мистецтвом (при наявності гротів і печер у місцях проживання). Г. Кюн ²⁴ пов'язував схематичне мистецтво з осідлим землеробським способом життя. Приймаючи в цілому точку зору цих дослідників, зауважимо, що мистецтво безпосередньо пов'язане із господарчо-культурним типом його творців. Вибір критерію поліваріантності розвитку мистецтва дає змогу прояснити, чому між «домінуючим зооморфізмом палеоліту і статичною антропоморфною і зооморфною символікою неоліту-енеоліту» ²⁵ виникає динамічне, сюжетно-композиційне мистецтво мезоліту, чому відбувається зміна об'єкта зображення, чому в історії мистецтва одна й та сама епоха демонструє часом протилежні за своїм характером і призначенням твори і, навпаки, стилістичну і тематичну близькість виявляють пам'ятки, віддалені у часі на тисячоліття (як, наприклад, мезолітичний східноіспанський та південноафриканський живопис чи меандрові мотиви палеолітичного Мізіна та неолітичної Скандинавії).

Занотуємо на полях, що В. Б. Міріманов відносно гіпотези щодо наскельного мистецтва Сахари, як сполучного між європейським (іспанський Левант) та південноафриканським, обирає критерій не хронологічних рамок чи господарчо-економічних форм, а типології і доходить висновку, що сахарське мистецтво являє собою самостійну гілку доісторичного мистецтва в Західній півкулі: воно почало свій розвиток самостійно і йшло приблизно тим самим шляхом, що і європейське первісне мистецтво ²⁶. Висловлювана думка дослідника підтверджує ідею поліваріантності, тупикових і перспективних шляхів розвитку первісного мистецтва, що збігаються з лініями поступу суспільства первісної доби.

Класифікація палеолітичних зображень, запропонована В. Б. Мірімановим, відрізняється виваженістю, логічністю, певною універсальністю. Розглянемо, у якому співвідношенні перебувають мобільна і печерна наскельна форми мистецтва (ще одна якісно-класифікаційна ознака) у кожній з категорій наведеної класифікації.

Абстрактні аморфні. Переважають у печерному мистецтві, але зустрічаються у вигляді гравірованих невпорядкованих ліній і штрихів на знаряддях праці по всій території Євразії.

Абстрактні структурні. У наскельному мистецтві зустріча-

²⁴ Кюн Г. Искусство первобытных народов. — М. — Л., 1933.

²⁵ Міріманов В. Б. К классификации палеолитических изображений // От мифа к литературе. — М., 1993. — С. 55.

²⁶ Міріманов В. Б. К вопросу о происхождении наскельного искусства Сахары // Искусство Африки. — М., 1967. — С. 27.

ються прості (одиничні) знакові форми і майже ніколи — композиційні, що утворюють орнамент. Останній широко представлений у мобільному мистецтві: гравірування на скульптурі (від декоративно переданої зачіски на досить реалістичних жіночих статуетках Західної та Центральної Європи, стилізованого вирішення одягу Сибірської пластики до суцільного орнаменту мізинських жінок), гравірування та розпис на виробах з кістки, рогу, на чурингах. Варто відзначити, що орнамент не був прикрасою, а набував сили магічного знаку. На користь цього свідчить застосування складних композитних форм у зовнішньому оформленні житла (Межиріч, Аносовка ін.).

Фігуративні зображення. У печерному насельному мистецтві майже тотальне домінування зооморфних зображень, виконаних технікою гравірування та живопису у найширшому діапазоні: натуралізм — схематизм. Значно пізніше у часі з'являються жіночі (переважно схематизовано-знакові) та чоловічі (переважно узагальнені) образи. Палеолітична кругла скульптура передусім репрезентована жіночими статуетками, меншою мірою — зображеннями тварин, лише іноді — чоловічими образами в усьому спектрі відношення до реальності з тенденцією від акцентування на найбільш суттєвому до знаковості. Крім того, палеолітична скульптура представлена рельєфами зооморфними та антропоморфними. У гравіруванні на виробах з кістки і рогу, як і в монументальному мистецтві, домінує тваринний світ у натуралістично-реалістичному, менше — стилізованому діапазоні.

Розглянемо тепер, на яких територіях і в якому співвідношенні зустрічаються відповідні види мистецтва.

Аналіз відомих пам'яток свідчить, що в розвитку палеолітичної культури не було одноманітності. Так, більшість творів печерного мистецтва зосереджено у франко-кантабрійському регіоні: Кантабрійські гори на півночі Іспанії, Піренеї і Дордонь у Франції. Поодинокі пам'ятки розсіяні у південних частинах Франції, Іспанії та Італії, в Португалії, на Сицилії, але вони цілком відсутні у Центральній Європі і виникають потім знову на Уралі, в Сибіру та Монголії. Печерна скульптура і рельєфи відомі майже виключно на території Франції.

Ще більше регіональне розмаїття спостерігаємо у мистецтві малих форм, поширеному на всій території Євразії. Наприклад, тільки у Чехії (Моравія) зустрічаються статуетки тварин і людини з випаленої глини, тоді як у інших районах вони виготовляються з кістки, іноді з каменю. Взагалі, головним видом палеолітичного мистецтва на всьому просторі Східної Європи і Сибіру у цілому була скульптура і лише інколи — гравюра на

камені та бивнях мамонта²⁷. Весь комплекс палеоліту України відрізняється багатим художнім декоруванням на побутових предметах, скульптурних зображеннях, в організації житлового простору²⁸.

Але сумнівно з розбіжностей у характері давніх пам'яток різних областей Старого Світу робити висновок про самостійне складання мистецтва у кожному з цих регіонів²⁹. Локальні особливості формувалися під впливом своєрідності господарських форм, природного середовища, що кінець кінцем знаходило втілення у традиціях культури та нерівномірності її розвитку. Однак це не заважає виявити спільні закономірності в історико-культурному плані.

Починаючи з епохи орин'яку, виключне місце у всіх видах мистецтва посідає фігуративний напрямок: образ тварини й образ людини. Домінування першого пов'язано із способом життя, з мисливською магією. У печерах-святинищах бачимо зображення окремих тварин, іноді — більш розгорнуту сюжетну композицію, сліди ритуального дійства. Не можна не взяти до уваги спостереження А. К. Філіппова, що печерні комплекси мають обов'язковий композиційний і сюжетний характер, являють єдине ціле, незважаючи на відстань у часі між самими зображеннями. Як зазначалося, палеолітичне печерне мистецтво зосереджене у Західній Європі, а за її межами відоме у Каповій печері (південний Урал), у Сибіру (Шишкіно, басейн р. Лени), в Монголії.

Найбільш поширеним на території Євразії є мистецтво малих форм, де переважають антропоморфні і зооморфні сюжети, причому у Центральній та Східній Європі вироби майже виключно з каміння та кісток мамонта, іноді — з глини, у Сибіру — з кісток тварин, тоді як у Західній Європі — з рогу. Можна припустити, що як матеріал використовувались і дерево та глина, але тільки у Долні Вестоніце її навчились випалювати, все інше поглинув час.

Чільне місце у галереї звіриних образів посідає мамонт. Крім

²⁷ *Абрамова З. А.* Древнейшие формы изобразительного творчества: Археологический анализ палеолитического искусства // Ранние формы искусства. — М., 1972. — С. 22—24.

²⁸ *Археология Украинской ССР: Первобытная археология.* — К., 1985; *Палеолит СССР.* — М., 1984; *Бибииков С. Н.* Древнейший музыкальный комплекс из костей мамонта: Очерк материальной и духовной культуры палеолитического человека. — К., 1981. — С. 10—45; *Яковлева Л. А.* Жилище в мировосприятии позднелитического человека // Духовная культура древних обществ на территории Украины. — К., 1991. — С. 8—19.

²⁹ *Столяр А. Д.* Происхождение изобразительного искусства. — М., 1985. — С. 38.

франко-кантабрії, фігури мамонтів, виконані вохрою, знайдено у Каповій печері. Невеликі скульптури відомі з Костенків, Аносовки, Авдєєво, Пржедмости; гравіровані зображення зустрічаються у Костенках, Тимоновці, на Кирилівській стоянці. Далі галерею продовжують інші об'єкти полювання: кінь, бізон, ведмідь, печерний лев, носорог та ін.

Особливу тему становить світ птахів. Головним чином вони зосереджені в Сибіру та на Україні. В колекції з Мальти та Буреті бачимо скульптурні зображення водоплаваючих (лебеді, гуси). Деякі з них фіксують птаха у леті, інші у профіль демонструють стан спокою.

Зовсім відмінний характер мають мізинські птахи. Одні дослідники вбачають у них риси, притаманні хижакам (соколу або коршунові): маленька голівка, короткий тулуб з опуклою грудною кліткою, розпушений хвіст; вигляд збоку імітує політ, пір'я трактовано у вигляді меандру, кутів і рисок. Інші доходять висновку, що ці скульптурні мініатюри умовно передають образ жінки. Можливе поєднання у двосдиний образ жінки-птаха. У семантичному сенсі не викликає заперечень співвіднесення мізинських фігурок із символами родючості. Аналіз орнаментів, що ними майже суцільно вкриті скульптурки, характер композиції, комбінація та чергування окремих елементів (ромб, зигзаг, меандр, паралельні риси) свідчать про втілення якогось певного, переданого засобами гравірування, сюжету, а не просто декору. А. Д. Столяр наголошує на тому, що орнаментика Мізина містить логічну символізацію попередніх образів, перетворюючи їх у найбільш узагальнений знаковий символ³⁰. Своєрідний погляд щодо смислового навантаження мезинської антропоморфної пластики висловлює Я. А. Шаповал³¹. Спостерігаючи певні закономірності у послідовності розташування орнаментальних елементів, дослідник звернув увагу на чітко окреслені вільні місця у вигляді розкритої книги серед суцільного мережива орнаменту у верхніх частинах восьми скульптур і трактував їх як стилізоване зображення верхнього одягу, а саме, як хутрові капюшони. А. Д. Столяр, навпаки, вбачає у цьому елементи внутрішньо-містичні: зображення грудної клітки, де міститься «душа»³².

³⁰ Столяр А. Д. О генезисе изобразительной деятельности и ее роли в становлении сознания // Ранние формы искусства. — М., 1972. — С. 59—66.

³¹ Бибииков С. Н. Древнейший музыкальный комплекс из костей мамонта: Очерк материальной и духовной культуры палеолитического человека. — К., 1981. — С. 28.

³² Столяр А. Д. К вопросу о социально-исторической дешифровке женских знаков верхнего палеолита // Палеолит и неолит СССР. — МИА. — 1972. — № 185. — С. 202—219.

Унікальною пам'яткою з цієї точки зору є гравірований бивень мамонта з Кирилівської стоянки Києва. Ретельне вивчення композиції малюнка дозволяє говорити про безперечну продуманість і виваженість усіх елементів своєрідного безперервного орнаменту, який будується не за принципами чіткої геометризації, а скоріше на підпорядкованості формі, врівноваженні вільних та штрихованих складових. Композиція містить у собі не тільки декоративні елементи, а й фігуративні зображення: мамонт, птах, черепаха. Найбільш вигідну для споглядання частину бивня займає профільний контур голови мамонта з вираженими найхарактернішими ознаками. В зображення тварини вписано профіль птаха таким чином, що його довгастий ніс одночасно слугує за бивень тварини. На відміну од силуетного абрису мамонта голова та шия птаха відрізняються більшою ретельністю моделювання та цікавістю до деталей (око, зіниця, пір'я на голові та шиї). Нижче, праворуч, міститься досить узагальнений, але цілком пізнаваний образ черепахи, що наче пливе по хвилястих лініях під нею. Можна припустити, що в образах конкретних тварин уособлюються три стихії (небесна, водна і земна), втілюються початкові міфологічні уявлення про цілісну систему довколишнього світу³³.

Відзначимо також, що в цілому матеріали палеолітичних стоянок Східної Європи та Сибіру демонструють значно більший інтерес до теми птаха порівняно з Західною Європою, а це в свою чергу свідчить про якісно інший рівень семантичної інтерпретації цих образів та певний поступ у плані міфологічних та космогонічних концепцій. З огляду на те, що зображення риб та змій вже зустрічається, хоча й нечасто (Мальта, група Деснянських пам'яток, нечисленні знахідки Західної Європи), можливо говорити про зародження універсальної концепції моделі побудови світу — світового (космічного) древа. У мистецтві палеоліту бачимо сформованими всі три групи (птахи, ссавці та риби-змії), що відповідають певним космічним зонам, але між ними ще не проглядається чітка співвіднесеність. Поодинокі пробні приклади демонструють стадію осмислення і формування.

Фігуративне мистецтво не обмежується тваринним світом. З'являються жіночі образи. Переважно у скульптурі: від Франції (Леспюг, Тюрсак, Сірей), Італії (Парабіта, Савиньяно), Австрії (Віллендорф) через Моравію (Долні Вестоніце), Посейм'я (Авдєєво), Подесення (Єлісеєвичі, Мізин), Середнє Подоння

³³ Яковлева А. А. К изучению гравировки на бивне из Кирилловского позднепалеолитического поселения // Исследования социально-исторических проблем в археологии. — К., 1987. — С. 177—186.

(Костенки) до Сибіру (Мальта, Буреть). Лише вряди-годи знаходимо їхнє втілення у барельєфі (Франція), гравіруванні і зовсім не відомі вони у техніці живопису. Порівняльний аналіз відомих на цей час зразків дає таку класифікацію жіночих образів: 1) повний, пишнотілий тип з розширеними і вкороченими пропорціями, з підкресленими ознаками жіночої статі, за формою тяжіє до еліпсу та 2) худорлявий тип з подовженими пропорціями, що наближається до високої циліндричної форми. Перший тип відомий з Леспюг, Савиньяно, Вілендорфа, Гримальді, Долних Вестоніц, Костенків, Гагаріно. Другий поширений у Верхній Ложері, Гагаріно, Мальті. На багатьох європейських та сибірських поселеннях часто одночасно присутні обидва типи. Крім певної канонічності (статично застигла фігура оголеної жінки з похиленою головою і непропорційно тонкими кінцівками, руки складено на грудях або череві), кожна статуетка має індивідуальні особливості, а деякі фіксують легкий рух. Як зазначалося, цілком імовірно вбачати у фіксованій динаміці частин тіла пластичні пози танцю (Гагаріно, Костенки, Авдеево, Лоссель)³⁴. На користь думки про частину палеолітичних скульптур, як про зображення колективних виконавиць театралізованого магічного обряду, свідчить ще й той факт, що деякі з них знайдено та території поселень у спеціальних ямках-схоронках разом із знаряддями праці. Не маємо певних достовірних фактів зв'язку статуеток з вогнищем³⁵, однак це не означає відсутності культу «господині вогнища», а лише свідчить про його зародковий стан та більшу акцентацію на реальну дійсність (примноження роду, полювання та ін.), ніж на релігійні уявлення («роздвоєння світу»).

Наявні археологічні та образотворчі матеріали недвозначно засвідчують генетичну спільність Костенківської, Вілендорфської та Моравської культур. Виходячи з цієї подібності, можна простежити просування населення по Російській рівнині з районів Придністров'я до басейнів Дону і далі до Оки.

Винятково важливу сферу палеолітичного мистецтва становить орнамент. Найчастіше він зустрічається в оформленні знарядь праці, наприклад, вкриті тонким геометризмованим візерунком рукояті мотик і лопаток з Костенків, фібули, шила та ін. Орнамент частіше всього накладався на предмет гравіруванням, але з ранньоосташківської доби відомий і нанесеним

³⁴ Бибилов С. Н. Древнейший музыкальный комплекс из костей мамонта: Очерк материальной и духовной культуры палеолитического человека. — К., 1981. — С. 87—98.

³⁵ Абрамова З. А. Изображения человека в палеолитическом искусстве Евразии. — М. — Л., 1966; Палеолит СССР. — М., 1984.

фарбою. Причому пофарбовані кістки тварин зустрічаються доволі часто, але впорядкований орнаментальний характер бачимо лише у Мізині та Межирічі (щелепи мамонта із зигзагоподібним малюнком, череп мамонта з орнаментом червоною фарбою).

Серед відомих палеолітичних комплексів Мізинський відрізняється вишуканістю і складністю орнаментального оздоблення (широкий браслет з мамонтового бивня з меандровим та зигзагоподібним візерунком, скульптура жінок-птахів тощо). Унікальністю Мізинської стоянки полягає в тому, що всі складові — житло, знаряддя праці, антропоморфна пластика, музичні інструменти, орнаментация — дозволяють реконструювати різні сторони життя первісної людини. Це поселення органічно входить до ареалу споріднених Середньодніпровських культур (середні течії Дніпра, Десни, Судості) і дає підстави говорити про етнічну подібність, що знаходить підтвердження і в мистецтві (хоча це не виключає локальних особливостей кожної окремої пам'ятки: Межиріч, Єлисейівці, Супово, Тимонівка, Юдіново). Разом з тим, у ширшому контексті простежується спільність із культурою Центральної Європи (Пржедмости, Долні Вестоніце, Пекарна, Петерсфельс).

На території Східної Європи та Сибіру з'являються великі за розмірами колективні житла, що будувалися з кісток мамонта, а зовні обкладалися вставленими одна в одну нижніми щелепами у чергуванні із вертикально та горизонтально викладеними трубчастими кістками тварини, що створювало своєрідний архітектурний орнамент кутів, зигзагів та паралельних ліній (Межиріч, Аносовка, Юдіново, Костенки³⁶). Іноді обкладку утворювали бивні та черепи із залишками червоної фарби (Межиріч, Мізин) або роги оленів чи каміння (Мальта). Подібні житлові комплекси, але без слідів декорування, знаходимо у Центральній та Західній Європі.

Зовнішній вигляд пізньопалеолітичних жител мисливців на мамонтів Російської рівнини відповідає світоглядним уявленням давньої людини. Обкладки несли не тільки утилітарну (укріплення й утеплення), естетичну (орнамент, ритм), а й «оберегову» функції. Для цієї ж мети служили й розписані фарбою черепи перед входом. На користь попередньої продуманості та знакової інформативності зовнішнього декорування житла свідчить знайдена у Межирічі пластина з бивня мамонта із нанесеною на неї орнаментальною схемою, за якою, можливо,

³⁶ Шовкопляс И. Г. Мезинская стоянка. — К., 1965; Яковлева Л. А. Жилище в мировосприятии позднелеполитического человека // Духовная культура древних обществ на территории Украины. — К., 1991. — С. 15—19.

виконувався «архітектурний декор». Безсумнівно, це підкреслювало значення самого житла, а через нього (опосередковано і у зв'язку з ним) — жінки. До уваги треба взяти й той факт, що орнаментальні елементи у вигляді кутів та зигзагів семантично трактуються як жіночі.

4. Духовний світ ранньопервісного суспільства Північної Євразії

Зазначеному рівню розвитку образотворчого мистецтва верхньопалеолітичних прильодовикових мисливців мав відповідати достатньо структурований релігійно-міфологічний світогляд з певним комплексом ритуалів та міфологічних переказів. Спираючись на розглянуті вище образи різних живих істот, відомих за палеолітичними зображеннями, можемо припустити, що він мав містити типову для ранньопервісного суспільства тричастинну модель світу (з духами-демонами на кожному зі «світів»), принаймні на стадії її формування, та основний блок космогонічних та антропо-культурогенічних міфів. Останні деякою мірою можна уявити, використовуючи дані про світогляд і фольклор малих народів Півночі, особливо палеоазійських та ескеаутських етносів, мови яких (на відміну од інших сибірських — фіно-угорських, енісейських, тунгусо-маньчжурських) скоріш за все є нащадками говірок окремих груп верхньопалеолітичних прильодовикових мисливців.

Попри весь найтісніший взаємозв'язок формування ритуальної сфери та міфологічних сюжетів, так само як і те, що роль слова у первісному культовому житті значно менша, ніж значення мімічної та ритмічної основ, навіть у найвідсталіших протоетносів, до австралійців включно, поруч з обрядом, як зазначає Є. М. Мелетинський, існує розвинута традиція прозогого переказу, що походить, врешті-решт, не від експресивної, а від суто комунікативної функції мови³⁷. Як вважає дослідник, власне словесне мистецтво виникло дещо пізніше від інших видів мистецтва, оскільки для його формування потрібен був досить високий ступінь розвитку мови у її комунікативній функції та наявність досить складних граматико-синтаксичних форм.

В глибинах верхнього палеоліту, 25—15 тис. років тому, ми вже фіксуємо взаємопов'язані між собою обряд, образотворче мистецтво, музику і танок. Ритм рухів з незапам'ятних часів підтримувався звуковим ритмом, а той був пов'язаний з емоцій-

³⁷ Мелетинский Е. М. Первобытные истоки словесного искусства // Ранние формы искусства. — М., 1972. — С. 155.

ними вигуками. З іншого боку, обрядове дійство, компонент якого був танок, вимагало свого пояснення, а згодом і осмисленого обґрунтування. З цього народжувався міф, що міг жити і розвиватися лише, або переважно, у вигляді переказу.

Міфи ранньопервісних народів не відзначаються логічною чіткістю, часто суперечливі. Це пояснюється тим, що в їхній основі маємо асоціативно-образні зв'язки, а не звичні для нас форми мислення. Найархаїчнішою формою міфів були, як вважають, тотемічні міфи — перекази про міфічних зооантропоморфних першопредків, які здебільшого виконують і функції культурних героїв, про їхні взаємини, мандри «міфічними шляхами», залишення ними землі завдяки, зокрема, перетворенню в окремі священні для локальної групи речі — чуринги. Така стадія добре досліджена на матеріалах австралійського фольклору.

Високий рівень образотворчого мистецтва, достатня розвиненість форм матеріально-побутової культури та, як про те дозволяє судити орієнтація на полювання таких могутніх стадних тварин як мамонт, налагоджена досить складна система соціальної організації, субординації та регуляції спільних дій дають всі підстави припускати, що суспільство прильодовикових мисливців Євразії мало принаймні не нижчий духовний потенціал, ніж той, що зафіксовано в австралійських аборигенів. Навряд чи він був набагато нижчий, ніж відомий у їхніх етнографічних нащадків — малих народів Півночі. Більше того, не виключено, що у фольклорі останніх ми спостерігаємо уривки, уламки давньої, максимально (для можливостей ранньопервісного суспільства) розвинутої форми міфологічно-фольклорної культури.

Як зазначалося, верхньопалеолітичні прильодовикові мисливці, можливо, вже моделювали світ у вигляді триступеневої побудови, кожний з рівнів якої був населений певними групами духів-демонів. *Верхній світ* уявлявся як простір для великої кількості різноманітних, вельми сприятливих у своєму ставленні до людей, духів, серед яких проглядається образ досить аморфного верховного небесного духа-божества. У палеоазійській міфології³⁸, зокрема у чукців та коряків, воно висвітлюється, за Є. М. Мелетинським, через такі апелятиви як: істота, сутність, всесвіт, хтось зверху, наглядач, спостерігач, творець, верховний господар, грім та громовиця; раніше, ймовірно, покровитель полювання на оленів, той, хто сприяє відтворенню

³⁸ Мелетинский Е. М. Палеоазиатских народов мифология // Мифы народов мира. — Т. 2. — М., 1992. — С. 274—278.

людей та оленів. До нього підіймаються душі померлих, і він спрямовує душі родичів у лоно майбутніх матерів.

Ця вища небесна істота, аналогічна Куршу нівхів, Пону або Чукуну юкагірів, Есю кетів, Нуму самодійців чи Нумі-Торуну обських угрів, у певному розумінні є головою сонму небесних істот, деякі з яких безпосередньо репрезентують його на нижчих рівнях системи. Ніяких слідів культового пошанування цієї особи, як і пов'язаних з нею розроблених міфологічних сюжетів, не зафіксовано. У площині психоаналітичного розгляду ця верховна, таємнича, слабо індивідуалізована і досить пасивна постать може розглядатися як міфологічно-релігійна проекція-персоніфікація фрейдівського «Над-Я» та юнгівського архетипу «Старого»³⁹.

Поруч із названою верховною істотою і дещо нижче та навколо неї у Верховному світі — «небесній землі» — мешкають інші істоти-духи. Серед них виділяються духи-персоніфікації зірок та сузір'їв, з якими пов'язані певні міфологічні сюжети. Так, у чукчів Велика Ведмедиця — це мисливці і лисиця, Кастор та Полукс — два мисливці на лося, Оріон — горбатий стрілець із лука Рутьтегнин, а сузір'я Лева — його дружина Бетканавит. Полярна зірка, що привертає увагу своїм постійним місцеположенням, уявляється колом-оссю Всесвіту. У Верхньому світі розміщуються і «духи-напрямки», такі як Сонце, Zenit та сама Полярна зірка тощо. У міфологіях коряків та ітельменів велику роль відіграють «хмарні люди», що населяють небо, у чукчів на небо підіймаються деякі з душ померлих, у коряків туди підіймається одна з душ людини, тоді як інша іде у Нижній світ.

Між духами-істотами Верхнього та *Середнього світів* немає чіткої межі, але з останнім пов'язані переважно ті, що уособлюють земні реалії, з одного боку, й основні міфологічно-фольклорні постаті з рисами тотемного першопредка та культурного героя, з другого. Серед перших особливо виділяються «Господарі» — духи-покровителі промислових та інших видів тварин, окремих місцевостей тощо. У чукчів та коряків це перш за все Писвусин, господар диких північних оленів, у ітельменів — рибоподібний, що посилає промислових риб до річок, морський бог-дух Митч. З цими істотами пов'язані міфи про звіра (промислового), що вмирає та воскресає, як і відповідні промислово-культові обряди, спрямовані на сприяння магічними засобами відтворення кількості тварин — об'єктів полювання, зокрема північних оленів. Щодо цього охота усвідомлюється як зустріч промислових звірів, які під час своїх сезонних

³⁹ Див. статтю Ю. В. Павленка у цьому збірнику.

міграцій приходять «у гості»; їх покол (вбивство) — як відправка їхніх душ до Господаря-покровителя з тим, щоб той знову втілив їх у промислові тварини і направив до людей.

На цьому ж, Середньому рівні діють й інші категорії духів, серед яких варто відзначити такі: 1) Духи-охоронці, що пов'язуються з фетишами та амулетами, окремими речами, які вони опікають; прилади для здобування вогню, наприклад, мисляться як душі-духи безпосередніх предків-«дідів», які допомагають своїм родичам-нащадкам; 2) Шаманські духи, які здебільшого живуть у віддалених урочищах, на сопках тощо, але можуть приймати вигляд звірів чи птахів (вовка, ведмеця, орла, чайки тощо) або навіть міститися у побутових речах; 3) Духи-мухомори, які вважаються окремим «племенем» і, завдяки наркотичній дії виготовленого з цих грибів зілля, котре приймають у ритуальних цілях, відіграють велику роль у міфології палеоазійських та інших етносів Північної Азії та Північної Америки. З ними пов'язуються перекази про мухоморів-дівчат, що спокушають та заводять мисливців; вони, як люди з «капелюхами», зображені у малюнках на скелях р.Печтимек на Чукотці; 4) Злі духи, які у цілому співвідносяться з Надзнім світом, але присутні і в Середньому, зосереджуючись переважно у пустельних місцевостях на заході. До цієї категорії належать і духи чудовиськ-велетнів: велетень з краю світу, що насилає холодний вітер, велетенський восьминогий білий ведмідь Кочатко тощо.

Головні ж міфологічні події зосереджені навколо героя, який у переказах палеоазіатів, багатьох етносів північноамериканських індіанців та ескалеутів поєднує функції тотемічного першопредка, культурного героя і пустуна-трікстера і фігурує під іменем Ворона⁴⁰. В інших випадках у аналогічній ролі може виступати вовк-койот або орел. Спочатку, як вважає Є.М. Мелетинський, воронячий епос представляв Ворона (ймовірно, так само, як і Вовка чи Орла) перш за все як тотемічного першопредка та культурного героя, а вже потім як міфологічного шахрая-трікстера.

Це разом з іншими міркуваннями дає підстави припускати, що спочатку первинно-цілісний, але суперечливий, тотемічний образ диференціювався відповідно до «Над-Я» — «Старого» та «Я» — «Самості» («Героя») на дві відповідні постаті, перша з яких асоціативно співвіднеслася з Вищим світом, Небом і майже набула дальшої сюжетної конкретизації, тоді як друга, при деякому приглушенні «прародительських» функцій, почала активно розроблятися у вигляді, передусім, культурного героя,

⁴⁰ Мелетинський Е. М. Палеоазиатский мифологический эпос: Цикл Ворона. — М., 1979. — 229 с.

який, незабаром, почав набувати і деяких рис трікстера. Між тим останні, на відміну од більш розвинутих міфологій (скандинавської, наприклад), ще не уособилися в окремій міфологічній постаті. Культурний герой, зокрема в образі Ворона, уособлює саме реально-ідеалізовані чоловічі риси, як їх бачать і чоловіки, й жінки ранньопервісного колективу, але відповідно до розвитку духовної культури виникає потреба і в персоніфікації шахрайсько-бурлескних рис, що, у свою чергу, демонструє зародження, поки що лише у своїх первинних потенціях, того феномена, який, за М. М. Бахтіним, називають «сміховою культурою»⁴¹. Чи були її паростки у суспільстві верхньопалеолітичних мисливців прильодовикової зони Євразії, сказати важко, але є всі підстави вважати, що і її тло складається протягом ранньопервісної доби у світовому масштабі.

Поруч з культурним героєм як у контексті концепції колективного несвідомого, проекції чоловічого архетипу «Самості» та жіночого — «Анімуса», у ранньопервісній культурі виразно представлена і постать героїні. Жіночі персонажі на рівні Середнього світу, що можуть усвідомлюватися як сюжетно-міфологічні проекції чоловічого архетипу «Аніми» та жіночого — «Самості», досить численні, але мало конкретизовані. Це й «хазяйки» промислових тварин — північних оленів за етнографічними даними, так само як і, ймовірно, за доби верхнього палеоліту, бізонів, коней чи мамонтів, і жіночі духи домашнього вогнища (яких, на думку С. О. Токарева, репрезентують «палеолітичні венери»⁴²), і героїні, пов'язані у міфах з культурними героями та трікстерами, але такі, що здебільшого відіграють досить пасивні ролі.

Разом з тим, вражаючи акцентація уваги верхньопалеолітичних прильодовикових мисливців саме на жіночому образі переконує у його істотнішому значенні у всьому психічно-духовному житті відповідного типу суспільства, як для його чоловічої, так і жіночої частини. Щодо семантики цих зображень висловлювалися найрізноманітніші припущення (символ родючості — Г. Обермайєр, відверто еротичне мистецтво — К. Апсолон, виконавиці магічних обрядів — С. Н. Замятін, прародительки — П. П. Єфіменко, жіночі духи домашнього вогнища — С. О. Токарев, узагальнений міфологічний образ жінки як такої — А. Д. Столяр тощо), які скоріше взаємодоповнюють, ніж суперечать одна одній. У свідомості ранньопервісних людей

⁴¹ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. — М., 1965. — 527 с.

⁴² Токарев С. А. К вопросу о значении женских изображений эпохи палеолита // Токарев С. А. Ранние формы религии. — М., 1990. — С. 552—563.

ці зображення могли асоціюватися і з тим, і з іншим, а згустки таких асоціацій і склали семантику відповідного образу.

Але при серйозному психологічному підході до проблеми важко уникнути запитання: чому саме такий образ постійно випливав у свідомості верхньопалеолітичного мисливця з такою силою, що він (безвідносно до того, як це свідомо пояснювалося-випрадовувалося) втілював його всіма можливими засобами у матеріальну форму; більше того, чому така екстраполяція образу (знов-таки, безвідносно до того, як це сприймалося свідомо) викликала загальне схвалення відповідної спільноти.

Відповідь на ці запитання дає, власне, лише психоаналітичний метод при розумінні специфіки образу життя саме верхньопалеолітичних прильодовикових мисливців (в інших зонах коректних аналогів такому мистецтву ми не знаходимо). Як добре відомо, підготовка до колективного загінного полювання у первісному суспільстві завжди пов'язується з більш-менш тривалими статевими табу, тобто з витісненнями лібідозних потягів, що, відповідно, підсвідомо зосереджувало увагу саме на еротично привабливому (зовсім не обов'язково «естетичному» з сучасної точки зору) жіночому образі. Цей образ поза бажанням спливав у свідомості дорослих чоловіків, не кажучи вже про юнаків, і його втілення давало певне задоволення, знімало напруження у митця так само, як і в тих, хто розглядав його витвір.

Юнгівською термінологією можна було б сказати, що за умов відповідної статевої табуації (яка, як відомо з етнографії, могла тривати й місяці) у свідомості актуалізовувався архетип «Аніми», який втілювався у твір мистецтва та міг інтерпретуватися (за панування асоціативного мислення, що не знало логічних законів протиріччя й виключеного третього, це було цілком природно) у найширшому семантичному діапазоні від духу праматері або вогнища до навіть зображення конкретної коханої жінки (деякі, зокрема моравські, зображення жіночого обличчя виразно передають індивідуальні портретні риси).

Але відповідні зображення знаходили відгук також у жіночому підсвідомому, асоціацією з образом-архетипом жінки-берегині, праматері, нагадуючи образ власної матері, що залишилась у рідній общині. Таким чином, у сфері підсвідомого жіночий образ імпонував, актуалізуючись самими умовами життя кровноспорідненої групи колективних прильодовикових мисливців, архетипам як чоловічого, так і жіночого підсвідомого, а відтак і набував надзвичайно широкого символічного значення і можливих асоціативних тлумачень. Цілком імовірно, що з роками, а тим більше переходячи від покоління до

наступного покоління, твори антропоморфної пластики дедалі більше набували характеру сакральних предметів, але це значною мірою було можливим саме тому, що з ними було пов'язане найширше коло архетипічних асоціацій різного рівня, підпорядкованих образам Середнього, земного світу.

Нижній, підземний, світ з найдавніших часів, як засвідчують численні етнографічні дані, викликав у людей негативні асоціації, які відповідали архетипові «Тіні». Як правило, в ньому розміщували злих духів, хоча й не завжди чітко там локалізували.

Скільки-небудь розробленої міфології Нижнього світу на рівні ранньопервісних суспільств не спостерігається, однак наявність у найпізнішому палеолітичному мистецтві таких водно-хтонічних образів як змії та черепахи дають підстави припускати й появу пов'язаних з ними міфів, за аналогією з птахами, що асоціювалися з Верхнім світом і також інколи зображались у мистецтві кінця верхнього палеоліту. Ще більшої конкретизації духи Нижнього та Верхнього світів набувають завдяки розробці шаманської міфології наприкінці ранньопервісної доби.

Крім фольклорних переказів міфологічних сюжетів за доби верхнього палеоліту, спостерігаємо і перші елементи ліричного самовисловлювання людиною її відчуттів та прагнень у пісенно-поетичній формі. Зрозуміло, що від згаданих часів ми не маємо щодо цього ніяких позитивних даних, однак етнографічні матеріали засвідчують, що на рівні ранньопервісного суспільства ми вже зустрічаємося з піснями різної тематичної спрямованості: любовними, обрядовими, войовничими, соромлячими ворогів тощо. У більшості випадків це не стихійне самовисловлення, а, як підкреслює Є. М. Мелетинський⁴³, цілеспрямована діяльність, що ґрунтується на вірі у магічну силу слова. Разом з тим зовсім не всі ранньопервісні пісні мають магічну мету. У деяких етносів, що знаходяться на межі ранньої та середньої стадії розвитку первісності, як, скажімо, в ескімосів, спостерігаємо навіть практику змагання в піснях, інколи у формі жартливої сварки.

5. Підсумки

Наведені міркування дають підстави зробити деякі попередні висновки. Північноєвразійський комплекс верхньопалеолітичного мистецтва складається і найповніше проявляється у

⁴³ Мелетинский Е. М. Первобытные истоки словесного искусства // Ранние формы искусства. — М., 1972. — С. 156.

Приатлантичній Західній Європі ще у першій половині доби верхнього палеоліту. Тут, у Північній Іспанії та Південно-Західній Франції фіксуємо всі види: наскельне печерне мистецтво, скульптуру, барельєф, гравірування, будівництво житла. Центральна та Східна Європа демонструють дальшу еволюцію через збільшення варіативності, орнаментальності і знаковості, що проявилось у антропоморфній та зооморфній пластиці, гравіруванні, зовнішньому оформленні житла. Врешті традиції потрапляють до Уралу, Східного Сибіру та Монголії, де також простежуються пріоритети у виборі видів і форм: печерний живопис, антропоморфна і зооморфна пластика, обкладання житла при зменшенні ролі орнаментування та гравірування.

Таким чином, у своїх загальних рисах палеолітичне мистецтво складається приблизно до XX тис. до н.е. у Приатлантичній Західній Європі і разом з окремими мисливськими групами поступово поширюється на Схід північними передгір'ями Альп, Судет, Карпат до Середньодніпровсько-Верхньодонських просторів, звідки потрапляють на Південний Урал, і далі до Сибіру і Монголії. З еколого-господарчої точки зору це добре пояснюється прив'язаністю колективних мисливців на стадних холодолюбивих тварин, що мешкали у прильодовиковій тундро-степовій зоні. Люди, оволодівши формами загінного полювання, займали саме ту екологічну смугу, де знаходились ці тварини, просувалися разом з ними і відповідно несли з собою певну образотворчу традицію.

Але цей загальний висновок щодо реалій кожного окремого регіону у конкретному часовому проміжку потребує своїх коректив. Тут важливо врахувати дві взаємопов'язані обставини.

По-перше, зона Євразійських прильодовикових степів заселялась не тільки з боку Атлантики та Піренеїв. З півдня, через гірські проходи Карпат з боку Балкан, Кавказу — із Закавказзя та Передньої Азії, просторами Казахстану постійно відбувався приплив нових общин, які несли свої традиції, схрещувалися із західними й вели до утворення синкретичних комплексів. На схід від Байкалу далекосхідні традиції з Притихоокеансько-го Китаю взагалі стають переважаючими, а західні імпульси — майже не помітними.

По-друге, протягом 15 тисячоліть, приблизно в межах XXV—X тис. до н.е., на територіях Євразії клімат зазнав значних коливань: відносні відлиги змінювалися сильним похолоданням. Це безпосередньо відбивалося на ландшафтному середовищі, фауні, а відтак — і житті мисливських колективів, що просувалися за стадами ссавців у північно-східному напрямку

(в загальній тенденції). На зміну зазначеним колективам здебільшого з областей Середземномор'я та Передньої Азії надходило нове населення, що було пов'язане переважно з більш-менш індивідуалізованою мисливською та збиральницькою діяльністю у закритих помірно субтропічних ландшафтах. Вони мали свій розвинутий духовний світ, але образотворче мистецтво до певного часу не займало в їхній культурі провідного значення і проявилось лише у їх нащадків — неолітичних рибалок та неоенеолітичних землеробів Південно-Східної Європи.

Маємо достатньо підстав припускати, що розквіт верхньопалеолітичного мистецтва прильодовикової зони Євразії був органічно пов'язаний із формуванням своєрідної релігійно-міфологічної моделі світу, яка передбачала поділ його на три сфери: верхню, середню та нижню. Кожна з них асоціативно пов'язана з певними міфологічними істотами, які так чи інакше, за тогочасними уявленнями, впливали на життя людини. У наступні тисячоліття завдяки деяким, поки що не зовсім з'ясованим, трансформаціям ця модель стає основою світогляду етнографічно відомих народів Далекої Півночі, перш за все — палеоазійських.

Як бачимо, унікальний образотворчий комплекс верхньопалеолітичної Євразії чітко пов'язується з певною господарчо-культурною лінією розвитку — колективних загінних мисливців на великих стадних ссавців прильодовикової тундростепової зони. Екологічні зміни та людська діяльність обумовлюють кризу такого типу суспільства на межі плейстоцену та голоцену, що, у свою чергу, спричиняє занепад попередніх форм духовної культури та пов'язаних з нею традицій образотворчого мистецтва.



ВИВОРІТ РАЦІОНАЛЬНОСТІ АБО ВИТОКИ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ БЕЗУМНОСТІ

1. Пам'ять і забуття

«І аж ніяк не позбавлене ймовірності те, що коли ми звернемося до тисячолітньої історії людства, то з'ясується, що точка зору, згідно з якою все зберігається, правильніша за точку зору газетяра, згідно з якою все приречене на забуття».

Марсель Пруст

Початок нової європейської свідомості, що прийшла на зміну середньовіччю, позначений появою постатей двох великих безумців — Гамлета і Дон Кіхота. На фоні створення нових засад раціональності, сучасного наукового мислення, що передувало технологічним досягненням ХІХ—ХХ ст., виникає надрид свідомості, який також можна вважати невід'ємним від сучасної цивілізації.

Можна вести розмову про різні форми раціональності, та хоч би якими вони були, все ж мають також зворотний бік, природа якого примушує замислюватись над головними питаннями існування людства. Врешті-решт, просування людства шляхом прогресу без врахування цієї зворотності виводить його до тотального безумства, що містить у собі небезпеку всезагальної катастрофи. Головний парадокс європейської свідомості полягає в тому, що існування світу ідеалів та вищих цінностей внутрішньо не пов'язане з дійсним світом людини, яка корис-

тується тут суто прагматичними цінностями та намірами. Тому, коли з'являється постать типу Дон Кіхота, вона викликає зневажливе ставлення з боку практично орієнтованого мислення. Мова йде про розщеплену свідомість, більш складну психічну організацію людини, аніж це було доти.

Але шлях до виходу з цього парадоксу полягає у визнанні тієї обставини, що дійсний життєвий світ людини, хоч би яким він видавався прагматичним, ґрунтується в кінцевому підсумку на несвідомо закладених в поведінку та мислення архетипах, що знаходяться в просторі забуття. Тому намацуваний за Нових часів шлях у безодню несвідомого стає провідним для європейської свідомості і конституює її в наші часи. Викриваючи міфологічні шари творчості М. Достоевського, В. Топоров зазначав, що для проникнення у вищу сутність світу потрібна повнота життя, образ якої людині, охопленій відчаєм, з'явлений через спогад, пам'ять, які протистоять темній та зашкарублій стихії забуття. Життя та пам'ять становлять вищу цінність як для Достоевського, так і для міфологічної свідомості¹.

Колективне несвідоме, за К. Юнгом, має не індивідуальну, а всезагальну структуру. Воно ґрунтується на архетипах — первинних загальних образах, що зафіксовано в міфах, казках. Всі міфологізовані природні процеси, такі як літо, зима, дощ, «не так алегорії самих природних процесів, як символічні вирази внутрішньої і неусвідомлюваної драми душі»².

Свідомість починає відкидати *тінь*, формуються структури несвідомого, які суттєво впливають на реальну поведінку та мислення в умовах послаблення соціально-нормативних та культурових схем стримування. Соціально дозволені форми колективної безумності у вигляді діонісійських оргій або середньовічних карнавалів для складно побудованого Я видаються чимось штучним, бо безумність воно відчуває насамперед у самому собі.

Гамлетівські колізії розгортаються на фоні карнавального, недостеменного буття Клавдієвого двору і нестійкої організації світу Данської держави. Життя і нежиття пов'язані з космологічно-етичним виміром буття, в якому смерті взагалі немає як такої, а існує лише як злочин. Злочин порушує гармонію Всесвіту, і світ занурюється у морок, хаос. Злочинець посідає трон, справжній володар відходить у тінь, сам робиться тінню, привидом. Злочин порушує зв'язок часу, а функція героя в тому,

¹ Топоров В. Н. О структуре романа Достоевского в связи с архаическим схемами мифологического мышления: Преступление и наказание // Structure of texts and semiotic of culture. — 1973. — С. 262.

² Юнг К. Об архетипах бессознательного // Вопросы философии. — 1988. — № 1. — С. 134—135.

щоб знову поєднати відламки часу. Привид Гамлета-батька — то і є безумність Гамлета-сина, але насправді безумністю отруєний світ. Вирішальний поєдинок Гамлета і Лаерта — зіткнення безумності світу і несамовитої волі героя.

Світ може існувати навіть на чолі із злочинцем, якщо злочинні засади його буття занурити у забуття, у непам'ять (Гамлета вперто вмовляють забути минуле, чого вже нібито нема в цьому світі). Забуття є те, що знаходиться за буттям, виключене із сфери його існування, але забуте все одно існує як онтологічна засада буття і, коли у світі з'являється розколина, забуте впливає на поверхню. Таким чином, наявність пам'яті є причиною «безумності» Гамлета, тоді як брак пам'яті є причиною безумності світу.

Дон Кіхот теж просякнутий пам'яттю, він пам'ятає взагалі те, що не існувало ніколи, а є лише витвором фантазії. Але ця пам'ять є онтологічною засадою його власного існування. Дійсна, практична свідомість не в змозі пам'ятати неіснуюче, вона взагалі не відчуває потреби в тому, щоб пам'ятати будь-що таке, що не відноситься до безпосереднього життєвого існування. Ціннісно-сміслова структура прагматичної свідомості відкидає все те, що не вважається суттєвим для життєвого існування. Тобто вона теж занурює в забуття власні онтологічні засади, що неможливо для лицаря Сумного Образу.

Існування пам'яті становить головну засаду історичного виміру буття. Відчуття часу з'являється, коли пам'ять намагається зберегти все і в усьому вбачає своєрідну значущість, цінність. Але для цього час повинен зробитись провідною конституентою свідомості.

Функціонування соціальної пам'яті пов'язане з мовленням, здатністю створювати тексти, що фіксують події і повідомлення. Як зазначає А. Леруа-Гуран: «Пам'ять створює індивідуальність, запис програм особистісних станів повністю залежить від появи мовлення, яке забезпечує кожному етнічній збереження і передавання»³. Тобто сукупність знань колективу є фундаментальною засадою її єдності і зрозуміло, що передавання цього інтелектуального капіталу є необхідною умовою існування суспільства. Саме звільнення слова від повсякденних функцій обслуговування життя вміщує пам'ять людини поза нею самою, в суспільному організмі. Усна передача суспільно-цінної інформації згодом доповнюється писемною. Але писемність фіксує не те, що людина виробляє в повсякденному житті, а те, що становить кістяк суспільства.

³ *Leroi-Gourhan A. Le geste et la parole. — Vol. II, La memoire et les rythmes. — Paris, 1965. — P. 22.*

Накопичення змісту соціальної пам'яті само по собі ще не здатне переорієнтувати свідомість у часових вимірах, вона залишається побудованою на просторових принципах, коли зв'язки між подіями фіксуються на асоціативних або іншого типу зовнішніх засадах, тобто на принципах *метонімії*. Так було побудоване середньовічне мистецтво мнемоніки як допоміжної галузі для вивчення логіки⁴. В XVII ст. мистецтво пам'яті трансформується від засобу запам'ятовування енциклопедичних знань, своєрідної рефлексії світу в пам'яті, до засобу дослідження світу, методу відкриття нового знання. Сам термін «метод» був популяризований П'єром Рамусом і застосовувався в лулізмі та кабалістиці у зв'язку з мистецтвом пам'яті. Дж. Бруно почав використовувати слово «метод» як «засіб мислення».

У 1632 р. члени приватної академії в Парижі зібрались для з'ясування того, що є «метод», почавши з методу кабалістики та методу Раймонда Луллія, заснованого на божественних атрибутах, і до методу звичайної філософії. Їхній звіт вийшов під назвою «Про метод» за 5 років до появи «Міркування про метод» Декарта. Фр. Бекон добре був обізнаний з мистецтвом мнемоніки і використовував його, називаючи одним з мистецтв або наук, які потрібно реформувати («*Advancement of Learning*»). Він визначав це мистецтво як засноване на «*preparations*» та «*emblems*». Р. Декарт в «*Cogitatus privates*» зазначав, що найкраще мистецтво пам'яті — це розуміння причин речей, через відтворення в мозку речі, причина якої зрозуміла. Така реформа пам'яті була ближчою до окультних принципів, аніж у Бекона, бо зведення речі до її уявної причини, організуючого образу речі, було раціоналізацією окультної теорії пам'яті, згідно з якою будь-які образи можуть бути знайдені через простіші. Нарешті для Лейбніца мнемоніка забезпечує процеси аргументації, тоді як методологія надає ці форми, а логіка є застосуванням цього до певних форм. Мнемоніка приєднує образ чуттєвої речі до речі, яка запам'ятовується. Цей образ Лейбніц називає «*nota*». Чуттєва «*nota*» має бути пов'язаною з тим, що запам'ятовується, або схожістю, або несхожістю, або якомось інакше.

Але пошуки раціональних форм осягнення пам'яті і введення їх в контекст методологічної рефлексії науки Нових часів не порушувало загального стереотипу розуміння пам'яті як просторової системи, побудованої взагалі на метонімічних принципах. Часова модель пам'яті вимагає інших схем упорядкування, аніж асоціативний або за суміжністю. Можна, мабуть,

⁴ *Yates Fr. A. The Art of Memory.* — London, 1966. — P. 369—380.

стверджувати, що загальними принципами побудови такої системи є, по-перше, метафора як особливий засіб зв'язку образів речей, а по-друге, схеми зв'язку свідомого і несвідомого. Зрозуміло, що тут вимальовуються інші знакові співвідношення, аніж ті, що ми бачимо в мнемоніці.

Згідно з фрейдистською традицією уявлень про функції знакових систем у психічному житті, несвідоме залишає сліди. Як вважає Ж. Лакан, в основі концепції Фрейда покладена теорія мови⁵. Неврози, помилки, сни, вільні асоціації — це виявлення бажань, витіснених у підсвідоме. Уявлення, що їх заміщує, — це симптом, в якому поруч з викривленням є також залишок схожості з первинною ідеєю, яка витіснена. Таким чином, неврози, сни, помилки — своєрідні знаки, що заміщують витіснені переживання (конфлікт мотивів), а також репрезентують їх у свідомості та поведінці. Тлумачення сновидінь побудоване на схемах вироблення прихованого змісту і його трансформації в образи явного змісту (підсвідоме внутрішнє мовлення і його словесна репрезентація). Типи перетворень прихованих думок у наявний зміст можливі як конденсація (поєднання різних прихованих думок в образ), зміщення (репрезентація значущих думок через другорядні деталі, деконтекстуалізація елементів прихованого змісту) тощо. Завдання інтерпретації полягає в деконденсації та реконституалізації елементів за допомогою методу аналізу вільних асоціацій. Ж. Лакан вважає, що конденсація і зміщення у Фрейда відповідають метафоричним та метонімічним операціям, які, за Якобсоном, покладені в основу будь-якого комунікативного процесу. Згідно з Н. Хомським, у мовній діяльності відбувається претворення глибинних структур у поверхові, що має аналогію у перетворенні прихованих думок у піктографічні тексти сновидінь.

«Несвідоме» — це частина психіки, що недоступна усвідомленню інакше як в артикульованій формі. Воно вміщує пригнічені матеріали — приховані імпульси, заборонені спогади тощо. Воно існує згідно з аналогією з суб'єктивною асиміляцією культурових заборон. Воно багаторазово звертається до мнемонічних слідів, але її комунікація з підсвідомим (сховище культурових норм і заборон, що вміщує дані, здатні зробитись свідомими, тобто відтворюватись у пам'яті) ретельно контролювана. Несвідоме формується як процеси первинного ряду, підсвідоме — вторинного. Якщо підсвідоме зберігає спогади та образи, які кожен індивід накопичує протягом життя, то не-

⁵ Цапкин В. И. Семиотический подход к проблеме бессознательного // Бессознательное. — Т. 4. — 1985. — С. 265—276.

свідоме, навпаки, завжди залишається пустим, позбавленим образного змісту, воно є інструментом з єдиним призначенням — воно підкоряє структурним законам нерозчленовані елементи, що приходять ззовні (наміри, емоції, уявлення, спогади). Можна вважати, що підсвідоме — це індивідуальний словник, у якому кожен записує лексику історії власної індивідуальності, і що несвідоме, яке організує цей словник згідно із своїми законами, надає йому значення і робить його мовою, що зрозуміла нам та іншим⁶.

Повертаючись до проблеми пам'яті, звернемося до уявлення, сформульованого М. Моїсєєвим: «Генеza пам'яті, її вдосконалення, виникнення її нових форм є важливими умовами світового еволюційного процесу. І розвиток структур, здатних вносити елементи цілеспрямованості в еволюційний процес, не можна розглядати поза контекстом розвитку пам'яті»⁷. Механізми розумової та інших видів людської активності побудовані на структурах пам'яті, але в цьому випадку слід з'ясувати, яку функцію отримує зворотна сторона пам'яті — *забуття*. Людина спроможна забувати або витіснявати в підсвідомість великі шари свого життєвого досвіду. Аналогічні процеси відбуваються у формах колективної свідомості, коли досвід, накопичений протягом століть, нові покоління витісняють у колективне підсвідоме.

Можна стверджувати, що такі процеси є саме необхідною часткою еволюції людства, бо для збереження цілеспрямованості свого буття потрібно відкидати те, що вважається несуттєвим згідно з певною системою ціннісних орієнтирів. Установка на формування цілеспрямованості людського життя надає йому певного часового виміру, але часові тут надається суто лінійна форма — від минулого до майбутнього. Теперішнє створює форму актуальної людської діяльності, навколо якої побудовані і форми пам'яті та форми часу.

2. Трансформації суб'єкта пізнання

Суб'єктом пізнання традиційно визнають творчу людину, що здійснює свої пошукові потенції в деякій предметній галузі. Але розуміння, що пізнання не є просто процес розумової активності окремих індивідів, а є також чимось колективним або загальнолюдським, родовим, підводило до думки, що людина лише частковий елемент тієї сили, що пізнає («світовий дух» або «матерія»). Два полюси в розумінні питання суб'єкта пізнан-

⁶ Леви-Стросс К. Структурная антропология. — М., 1983. — С. 181.

⁷ Моисеев Н. Н. Человек во Вселенной и на Земле // Вопросы философии. — 1990. — № 6. — С. 36.

ня — психологічний та абстрактний — це справді крайнощі, які відбивають різні моменти в пізнавальних процесах, взятих як окрема реальність.

Звичне розуміння суб'єкта співвідносить його з об'єктом пізнання. Це має ґрунт у діяльнісних уявленнях про пізнавальні процеси. Але якщо розглядати останні в контексті культури, зрозуміло, що такі уявлення видаються досить обмеженими. Вони мають доповнюватись комунікативними, соціальними, історичними та іншими вимірами, що характеризують процеси культурового рангу. У сфері культури поняття суб'єкта трансформується і наближене до поняття авторства. Відносно природи останнього існує цілий ряд концепцій, що так або інакше виходять із розуміння творчої сутності людини. Нема потреби зупинятися на цих уявленнях, але доречно висвітлити деякі моменти поняття авторства, що нас цікавлять під кутом зору сучасної європейської ментальності.

На думку німецького філософа Е. Юнгера, автор перебуває в безпосередньому і лише одному йому властивому відношенні до найвищого Автора Всесвіту. На цьому заснована його теологія, що самому авторові невідома. Витвори суть більш або менш вдалі прекади, котрі роблять це невідоме надбанням видимого світу⁸. Деякою мірою це розуміння відбиває відомі ще з античних часів уявлення про творчість як процес одкровення з боку вищих сил розуму та інтелекту. Така позиція робить автора незалежним від можливих впливів з боку соціальних, політичних, економічних, нормативно-культурових та інших чинників. Він відповідає за свою творчість лише перед самим собою та перед вищим Автором. Справжня творчість можлива лише в умовах свободи. Лише сам автор встановлює міру своєї відповідальності перед собою та перед будь-якими чинниками зовні. Оскільки суб'єкт пізнання є автором, він стає самостійною і визначальною ланкою творчого процесу.

Справді, якщо розуміння пізнання як процесу потребує уявлення про суб'єкта зі сталими пізнавальними якостями, то пізнання як реальність визначає людину як щось вторинне, несуттєве: «Не ми думаємо, а в нас думає». Ситуація деякою мірою аналогічна тій, що виникає у сфері мовного спілкування. Хто є насправді суб'єктом висловлювань, що ми їх чуємо в мас-медіа? Чи завжди можна цілком точно визначити, що автором деяких речень є людина, яка вважається автором? Але навіть коли людина створює тексти і видає їх під своїм ім'ям, чи не маємо в них багато думок та висловлювань, цитованих

⁸ Юнгер Э. Из русского дневника // Иностранная литература. — 1991. — № 11. — С. 226.

або згадуваних, які цьому авторові не належать? А щодо власних думок автора, чи можна з певністю стверджувати, що він сам є власним суб'єктом цих думок, тобто цілком володіє процесом свого мислення і не підкорений іншим, свідомим або несвідомим впливам?

Питання полягає в тому, яким чином ми надаємо сенс речам? Згідно з К. Юнгом, формами надавання сенсу послугують історично виникаючі категорії, що сягають глибокої давнини і якими користуються несвідомо. Надаючи сенс, ми користуємось мовними матрицями, породженими первинними образами. Філософ вважає, що нема жодної суттєвої ідеї або погляду без цих праобразів (архетипів), які виникали ще тоді, коли свідомість лише сприймала, але не міркувала. Думка була об'єктом внутрішнього сприйняття, вона не думалась, але виявлялась⁹.

Оскільки суб'єкт підсвідомого повністю організований через мову і разом з мовою функціонує як агент пригнічення і засіб структурування несвідомого, суб'єктивність можна зрозуміти лише через операції позначення. Більше того, оскільки всі позначені формації виробляються через співробітництво первинних та вторинних процесів, сигніфікація також незрозуміла окремо від суб'єктивності¹⁰.

Будь-які колективні уявлення існують у вигляді мовної моделі світу. Індивід може прилучатися до неї, але його власна свідомість є цілісним феноменом і тут можуть бути інтегровані різні системи мов. Взаємодія цих рівнів побудови свідомості є істотною для інтелектуальних процесів у суспільстві. Для того, щоб читати, писати, говорити, тобто спілкуватись, людині потрібно включитися в систему норм та цінностей певної мовної системи, а з іншого боку, деякою мірою відійти від власної цілісної свідомості. Складність полягає в неспівмірності структур свідомості колективної (абстрактно зафіксованої в мовних системах) і свідомості індивідуума (живої психо-розумової діяльності). Для подолання такої неспівмірності можна звернутися до поняття *семіотичного суб'єкта* як особливого механізму узгодження структур колективної та індивідуальної свідомості.

Розглядаючи питання «суб'єктивності» в мові, Е. Бенвеніст звернув увагу, що саме в мові і завдяки мові людина конститує себе як суб'єкт, бо тільки мова надає реальність, власну реальність поняттю «Его» — «мое Я». Суб'єктивність, про яку тут ідеться, — це здатність того, хто говорить, уявляти себе як

⁹ Юнг К. Г. Об архетипах бессознательного // Вопросы философии. — 1988. — № 1. — С. 146—147.

¹⁰ Silverman K. The Subject of Semiotics. — N.Y., 1983. — P.85.

суб'єкт. Вона визначена не відчуттям самого себе, яке є у будь-якої людини, а психічною єдністю, яка є трансцендентною щодо сукупності отриманого досвіду і забезпечує єдність свідомості. Така «суб'єктивність» є виявленням у людині фундаментальної властивості мови — той є «Его», хто говорить «Его». Мова стає можливою лише тому, що кожен, хто говорить, уявляє себе в якості суб'єкта, вказує на себе як на Я у своєму мовленні. В силу цього Я конститує інше обличчя, яке, зовнішнє до мого Я, стає моїм відлунням, якому я говорю Ти і яке мені говорить Ти. Полярність осіб — у цьому полягає в мові головна умова, щодо якої процес комунікації є лише прагматичним наслідком¹¹.

Семіотичний суб'єкт — той, хто розказує, той, хто знає — презентує собою деякого загального, мовного або іншого абстрактного колективного суб'єкта. Його можна реконструювати з певного кола текстів. Але ця абстракція, задана культурою, є результатом еволюції механізмів взаємодії колективної свідомості та індивідуальної. Водночас поняття загального суб'єкта пізнання — результат філософської рефлексії над процесами пізнання. Семіотичний суб'єкт має статус культурової реальності, відбиває активність власне культури, її домінування над індивідуальною свідомістю.

Колективні форми суб'єктивності певною мірою складають особливий план цілісності і включені в побудову свідомості індивідуума особливим чином. Якщо індивід є носієм дійсних відношень і включений у реальність через конкретні предмети, дії, висловлювання, то семіотичний суб'єкт конститує сферу відношень можливого, світ можливостей.

Ще Арістотель проводив дистинкцію між позицією поета і вченого: завдання поета — говорити не про те, що було, а про те, що могло бути... Історик і поет відрізняються тим, що один говорить про те, що було, а другий про те, що могло бути¹². Суб'єкт пізнання і суб'єкт уявлення відрізняються згідно з характером тієї реальності, в якій вони перебувають і яка для них є найбільш дійсною. Те або інше є лише елементами реальності, що по-різному засвоюються людиною. Тому їхні позиції можуть зближуватись або розходитись у залежності від певної епістемічної ситуації.

Реконструкція семіотичного суб'єкта з певного корпусу текстів має значні труднощі в тому сенсі, що вона завжди деякою мірою є умовною і відбиває наше власне уявлення про можливу його організацію. Як зауважив Р. Барт, завдання по-

¹¹ Бенвенист Э. Общая лингвистика. — М., 1974. — С. 294.

¹² Аристотель. Поетика. — а36—b18.

лягає не в тому, щоб відкрити мотиви того, хто розказує, або зрозуміти ефект, який діє на читача, а в тому, щоб описати код, яким і читач й оповідач позначені протягом усього процесу розповіді¹³. Виявлення такого коду є певною гарантією проти нав'язування власних схем розуміння з боку дослідника.

В семіотичних процесах літературного рівня часто-густо виникають ситуації, коли справжній автор ховає себе за певною вигаданою постаттю (Осіан, Клара Гасуль та інші). Вигаданий автор може мати власну біографію-легенду. На зіткненні планів вигаданого та реального авторства будувалися ігрові моделі поетів-символістів. Поет не вважає за можливе говорити від власної особи, бо він входить в особливий символічний ряд, де виконує функції особливого суб'єкта, цілі або цінності якого можуть відрізнятись од тих, якими він насправді керується у власному житті. З іншого боку, письменник іноді вважає можливим зробити власне життя або окремі факти біографії літературною подією (Набоков та ін.).

Такі ситуації можливі взагалі в функціонуванні механізмів колективної свідомості, коли важливим вважається не сам індивід, а його функція в деякій цілісній системі. Тобто важливим є його можливий статус, який деякою мірою переходить і в реальний. Лжедмитрій стає царем московським завдяки стійкому уявленню колективної свідомості, що він є справді сином царя. Пугачов підіймає повстання, підтримуючи в народі уявлення, що він є насправді царем Петром III. Більш складні ситуації виникають, коли та сама особа має подвійне буття в дійсному та символічному вимірах (Сталін як особистість і Сталін як символ). У колективній свідомості значення має не сама реальна дійсність, а засіб її символічного виявлення.

В пізнанні, як здається, справа виглядає дещо інакше. Вчений не приховує своє авторство, а навпаки — захищає його. Тут сфера суб'єктивності побудована таким чином, що кожний вчений взагалі є часткою колективного суб'єкта пізнання. Коли ж він намагається стверджувати свою особистість, це сприймається як окрема думка, пов'язана з випадковим його статусом у системі суб'єктивності. Але така фігура універсального суб'єкта також має семіотичну природу, що не завжди усвідомлюється. Кінцевим автором будь-яких наукових текстів вважається деякий трансцендентний розум — форма колективної суб'єктивності, побудована на засадах раціональності та логічно послідовного дискурсу. Парадокс полягає в тому, що хоча будь-який вчений з пересторогою ставиться до понять,

¹³ Барт Р. Введение в структурный анализ повествовательных текстов // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX вв. — М., 1987. — С. 410.

що виводять за межі наукового досвіду, і все ж таки він використовує їх у методологічно-регулятивному сенсі.

Наукова свідомість у сцієнтистському баченні виглядає як система колективної свідомості і передбачає безособистісне авторство. Це нагадує семіотичні системи фольклорного або міфологічного гатунку, зрозуміло, з боку їх організації, а не уявлень про дійсність. Особлива форма приховування особистості в науковому світі пов'язана з введенням в науковий дискурс схем авторитетного мислення, цитування і посилань на відомих науковців. За допомогою цитування вчений має змогу нарощувати вірогідність власної думки і включати власні висловлювання в контекст колективного розуму, тобто в деякий інтертекст. З міфологемним дискурсом науковий споріднений також тим, що тут іноді вважається достатнім повторювати деякі визначені положення або робити переказ чужих праць. Насправді маємо форму не пізнання, а скоріше переказу інтертекстуального масиву наукових висловлювань у більш індивідуалізовану мову.

Статус семіотичного суб'єкта в цій сфері полягає в тому, що будь-який дослідник включений у різні системи семіозису — мовні, культурові, дійові, в кожній з яких маємо власні механізми побудови суб'єктивності. Тому тут ми також маємо справу зі світом можливої, вторинної свідомості, що надбудована над безпосередньо-практичною і взаємодіє з безособистісними логіко-гносеологічними структурами.

Семіотичний суб'єкт є структурою, що опосередковує реальну людину і текст. Різниця між реальним суб'єктом і умовним автором виникає завжди, коли сформована більш або менш стала система колективної свідомості. Тоді немає великого значення, чи жив насправді Ісус Христос, бо він існує як автор висловлювань у текстах Євангелія і зафіксований у цьому статусі у свідомості християн. З одного боку, уявний читач — це також елемент тексту, але з іншого боку, комунікації. Його відношення до реального читача аналогічне відношенню уявного автора і дійсного.

Таким чином, з точки зору текстової побудови реальності можна вважати, що дійсний світ побудований як сукупність можливих світів, де кожний з них відносно іншого є лише одним із можливих, але не є дійсним. Під цим кутом зору наукове знання не є знанням про реальну дійсність, а тільки про можливу її побудову. Претензії знання на об'єктивну істину передбачають ототожнення знання та дійсності, що цілком в дусі міфопоетичної свідомості. Насправді знання — це така організація можливого, що стверджує себе дійсною на рівні

сутності. Світ знання створює власний механізм побудови семіотичного суб'єкта, з позицій якого висловлюються повідомлення про світ.

3. Онтологічний статус пізнання

Пізнання належить до суттєвих властивостей людини і можливість пізнавати світ є чи не найбільшою таємницею людства. Деякі пізнавальні функції притаманні тваринному або рослинному світам, але тільки людина здатна розвинути пізнання на власних засадах. Досягнення останніх століть обумовили стійкість методологічної віри в нескінченність процесу пізнання, що корегує з загальною ідеєю нескінченності технологічного прогресу. Сучасність ставить питання про необхідність обмеження людського вторгнення в реальність, а таким чином — і проблему меж пізнання. На порозі третього тисячоліття пізнання більшою мірою викриває свою етичну природу, аніж це було доти. Це потребує глибокої філософсько-методологічної рефлексії щодо цих питань.

Спробуємо розібратись у тому, які концептуальні схеми тут можуть бути задіяні за допомогою семіотичного аналізу такої, здавалося б, далекої від цих проблем сюжетної конструкції, яка може бути виявлена у відомій байці Лафонтена «Вовк та ягня»¹⁴.

Тут маємо складну схему опозицій, що виникають у ситуації зіткнення Природи й Культури, а з іншого боку — у ствердженні особливого типу моралі: «У сильного винен слабкий».

Дискурс виникає на межі дикого лісу і домашнього, тобто окультурованого, світу. Межею послуговує «струмок». Вовк (дика природа) відчуває необхідність у виправдовуванні власних агресивних дій. Він свідомий щодо певної моральної організації світу, але його справжня інтенція радикально заперечує таку побудову реальності і його звинувачення спрямовані на реалізацію цієї мети тільки засобами логіки морального світу.

Ягня досить коректно відповідає на свій захист з позицій культивованих цінностей, певного знання про належний устрій світу, тобто він відстоює послідовну моральну логіку. Метою суперечки повинно бути досягнення справжнього знання про побудову світу, тобто Істина. Хто справді володіє істиною: Вовк чи Ягня?

Знання Вовка деструктивно-активне і фактично спрямоване на посилення Природи: «Я хочу їсти». Ягня має позицію пасивно-позитивну, але досить логічну. Логіка є засобом само-

¹⁴ *Marin L.* La raison du plus fort est toujours la meilleure // *Exigences et perspectives.* — 1985. — II. — P. 725—747.

організації культури. Теза «Хочу їсти» ставить суб'єкта поза межами Культури.

Пізнання полягає в тому, щоб, перетинаючи межу Природи і Культури в обидвох напрямках, досягти Істини. Але в цьому випадку дію Пізнання зруйновано дією голого інтересу. Взаємодія позицій у вигляді дискурсивної зв'язності відсутня, бо обидва типи аргументації не перехреснюються, тому нема і загального руху до Істини.

Етична концепція Вовка досить поширена, вона полягає в тому, щоб, користуючись правом Сили, діяти у сфері Культури за законами Природи. Вовк знаходиться не в Лісі, а біля Струмка, в просторі Культури, і тому намагається використовувати існуючі тут норми та цінності. Але коли це не виходить, він діє згідно з законом Природи. Ідеологія і практика тоталітарного суспільства є наочним прикладом цієї концепції моралі. Пізнання можна визначити як особливу сферу реальності, що відмежовує (а також поєднує) Природу та Культуру. Це сфера боротьби Природи й Культури. Якщо буття Природи в його іманентній сутності може бути окреслене як невідоме, незрозуміле, то буття Культури засноване на пізнаному, відомому. Природа та Культура — це дві сторони однієї реальності, реальності Пізнання. Те, що ми називаємо прогресом пізнання, є також рух і в напрямі до невідомого, до незнання, поширення сфери незрозумілого. Рух до нескінченності є, як відомо, також і рух до нуля, до ніщо.

Якщо ми окреслюємо реальність Пізнання як межу Природи та Культури, то цим визначаємо його сутність. Справді, перебування у сфері Культури обумовлене тим, що ми вже знаємо. Все, що ми тут зустрічаємо, має сенс, зрозуміло. Буття в Природі може бути окреслене як незнання, бо тут ми поза межами людського пізнання, ми лише існуємо у світі, розчинені в ньому. Лише коли ми перетинаємо межу Природи та Культури, то входимо в реальність Пізнання. Знання генероване цим постійним процесом входження в невідоме та вихід з нього. Ідея первісного гріха людини полягає в тому, що вона виходить із світу свого природного буття і має створювати власний світ тяжкою працею. Пізнання і є спосіб створення світу. З самого початку це етична проблема: знання полягає в тому, щоб вміти розпізнати Добро і Зло. Культура фіксує це знання у вигляді норм, законів, цінностей. Природа ж не передбачає такого універсального розподілу на добро і зло, вона живе за власними законами.

В той самий час реальність Пізнання побудована таким чином, що уявлення про добро і зло тут не визначені. Вони

залежать від того, як відбувається вторгнення в Природу, як остання дає відповіді на запитання людини. Створюючи власний світ на засадах технологій, людина перетворює Природу, але Культура має інші генетичні витоки, відмінні од тих, що виникають у процесах перетворень. Тому технологічний світ людини деякою мірою протистоїть Культурі, цінностям і нормам, що вироблені тут, а з цього випливає можливість протистояння Пізнання і Культури.

Питання про межі пізнання виникає, коли останнє конституційоване як реальність, бо тільки відносно реальності можливо говорити про її обмеженість. Якщо ми говоримо про пізнання лише як про процес, то ми повинні стверджувати його нескінченність. Процес є дія, або послідовність дій, що залежить лише від суб'єктивної волі або можливостей об'єктивної предметності. В цьому контексті питання про межі не має сенсу. Але якщо Пізнання є особлива реальність, то вона отримує і всі властивості реальності як такої, в тому числі і властивість мати межі, бути організованою в просторовому та часовому вимірі.

Онтологічний статус пізнання був визначений як кордон між Природою і Культурою. З боку Природи межею пізнання є Невідоме, тоді як з боку Культури межею послуговує Віра. Онтологічна двоїстість пізнання створює можливість руху в протилежних напрямках. У світі культури знання набуває сакралізованих рис і за допомогою віри стверджується як справжня реальність, але тоді тут не має сенсу будь-яке епістемологічне обґрунтування. Рух в бік природи створює форми практично-технологічного знання, яке втрачає свій онтологічний статус і обґрунтоване лише епістемологічно.

Рух у протилежному напрямі руйнує реальність пізнання, тобто створюється ситуація, коли онтологія пізнання та його епістемологія відірвані одне від одного. Відновлення цілісності пізнання можливе лише коли цей рух має також і зворотний напрям.

Міф про безмежність пізнання, сприйнятий сучасною наукою як те, що не підлягає сумніву, виникає саме з абсолютизації одностороннього руху і лише в сторону пізнання природи. Тоді межа пізнання, зрозуміло, є межею між відомим та невідомим. Вона може вважатись досить динамічною, бо пересувається кожен раз, коли людині стають приступними нові емпіричні реалії світу або коли вона винаходить нові прилади для вторгнення в невідоме. Цей міф є однією з головних засад сцієнтизму і ґрунтовно був підданий критиці з боку герменевтичної методології.

З позиції своєї «Філософії свободи» Н. Бердяєв зауважує, що фактично наука абстрагується від людського живого досвіду, який значно багатший, аніж емпіричне знання. Первинним є досвід життя, досвід людини. З точки зору науки цей досвід є чимось невизначеним, у кращому разі він дає лише елементи справжнього знання. Наука має можливість будувати власний світ знання незалежно від цього первісного досвіду. Філософ вважає, що дискурсивне логічне знання, навпаки, лише заповнює прогалини знання, але воно не виходить до витоків знання. Ми маємо змогу знати видимий світ, світ явищ, але у світ невидимий ми можемо тільки вірити. Ми обрали цей світ, повірили в нього і тому цей світ став примусовим, бо, повіривши в нього, ми отримали змогу його знати¹⁵. Наша віра в цей світ створює форму знання, примусову форму, але світ невидимих речей існує для нас як результат активності людської природи і тому потрібно зректися віри в цей світ. Кордон між знанням та вірою для Бердяєва є межею між необхідністю та свободою: «Знання має характер примусовий, віра, навпаки, вільний і небезпечний». Обирати інший світ — це ризикувати, людина може зламати шию або виграти цілий світ. Віра не надає ніяких гарантій, бо як можна йти на ризик, якщо результат запрограмований.

Дослідження меж пізнання виводить до проблем морального гатунку. Саме пізнання є вічною моральною проблемою для людства: людина не може не пізнавати, але водночас безмежність пізнання веде до самознищення людини. Якщо сенсом пізнання є покращення рівня комфортності людини, то якою ціною це може бути досягнуто? Чи справді метою пізнання є утилітарні речі? В іншому випадку пізнання самодостатнє і відбувається заради самого себе. Тоді людина стає лише складовою цього самодостатнього процесу.

В трактовці Бердяєва віра протистойть знанню. Таке протиставлення традиційне з часів І. Канта, але чи є воно продуктивним? Звичні уявлення про пізнання як процес вторгнення в невідоме заважають звернути увагу на інший бік справи, тобто на зворотний рух, який можна окреслити як онтологізацію знання. Філософ лише констатує факт вибору людиною власного світу і передбачає можливість змін, якщо вона схоче зважитись на ризик.

Міф про нескінченність пізнання пов'язаний також з не менш стійкою ілюзією про те, що світ є чимось єдиним. Дійсно, якщо ми щось пізнаємо і цей процес нескінченний, то те, що

¹⁵ Бердяєв Н. Философия свободы. — С. 50—51

нам протистоїть як предмет пізнання, видається чимось одним. Сцієнтистська епістемологія потребує віри в єдиний світ, так само як вона потребує віри в «єдність знання».

Насправді, якщо враховувати онтологічний статус пізнання, ми маємо різні світи, що їх пізнає людина, та різні форми знання, побудовані на окремих епістемологічних схемах. Саме з цієї точки зору стає зрозумілою методологічна інтенція Петера Бурке і трансцендентально-прагматична рефлексія К. О. Апеля. Перший вважає необхідним для соціальних наук наступного століття застосування «поліфонічних» методологічних схем, тоді як другий — надає першочергового значення формам методологічної рефлексії, яка здатна дистанціювати епістемологічну позицію дослідника від його онтологічного статусу в певній реальності.

Пізнання отримує власний онтологічний статус з боку Культури. Остання і є власне «поліфонічно» побудована реальність. Світ культури принципово не може бути єдиним, це скоріше множина культурових моделей світу, цілісних, в собі замкнених і завершених. Кожна з них має власну епістемологію, згідно з якою вона побудована, але визначальним чинником тут є не сама епістемологія, а ціннісно-сміслова структура, яка організує модель реальності¹⁶. Епістемічні схеми культури побудовані таким чином, що кожна з них визначає власне уявлення істини, зіставлення яких з іншими неможливе без урахування всієї ціннісно-смісловної побудови. Як зауважує О. Шпенглер, істина взагалі є дещо таке, що не потребує здійснення, вона перебуває у вигляді можливого. Тут має велике значення поняття долі, пов'язане з часовим виміром буття, тоді як каузальність має відношення лише до просторових вимірів¹⁷.

Якщо пізнання однозначно орієнтоване лише в бік невідомого, Природи, воно все одно не може зректися свого культурного статусу і приречене спиратись лише на одну певну модель свідомості, яка традиційно склалася і визначає спектр пізнавальних орієнтацій в напрямі до певної форми невідомого.

Справжній розвиток епістемологічних структур науки майбутнього стає можливим лише за рахунок методологічної рефлексії над зворотним рухом, орієнтованим до відомого, тобто Культури, з її спектром можливих епістемологій, закладених у побудові культурових моделей світу. На порозі III тисячоліття європейська цивілізація створює принципово нові культурові моделі реальності, які непрямими шляхами проникають

¹⁶ Парахонский Б. А. Язык культуры и генезис знания. — К., 1988.

¹⁷ Шпенглер О. Пессимизм?// Европейский альманах. — 1991. — М. — С. 94—95.

і в організаційні форми наукової свідомості. Але більш ефективним, на наш погляд, має стати шлях філософсько-методологічної рефлексії над можливими формами цього руху.

Визначальною в цій рефлексії є категорія часу. З філософсько-методологічного кута зору, така орієнтація в змозі трансформувати поняття каузальності в напрямі до визначення методологічного статусу поняття долі. Сцієнтистська методологія орієнтована передусім до просторового розуміння реальності, і час тут присутній лише як один з вимірів (чотирьохвимірною реальність). Чи можна побудувати методологію, яка виходить з певного розуміння часу як головної засади пізнавальних процесів? Якщо це можливо, ми матимемо справді вищий рівень уявлень про реальність Пізнання.

4. Екологія розуму: структури раціо

Система може бути достатньо стійкою і не розпадатись під впливом зовнішніх чинників або внутрішніх дисбалансів, лише коли вона спирається на розвинуті структури комунікації, що спрямовані на отримання зворотної інформації. Якщо ми розглядаємо суспільство як суб'єкт, то будь-які його дії, щоб мати достатній ефект, мають відбуватись за схемою: «два кроки вперед, крок назад». Невпинний поступальний рух уперед — це шлях до саморуйнації системи. Але й регресивна схема: «крок вперед, два кроки назад» також веде до деградації, самознищення системи. Реакція з боку об'єктивної реальності більш або менш може бути пригаснута лише вчинками з боку суб'єкта, але не такими значними, щоб зупинити в цілому прогресивний рух. Наші уявлення про стратегію поведінки системи звично будуються в термінах просторової мови: шлях руху, взаємодія з іншими, експансія системи і т. п. Система демонструє стійкість у просторовому сенсі в структурах управління із зворотним зв'язком. Час тут — лише елемент функціонування системи і провідної ролі не грає. Але можна також уявити ситуацію, коли зв'язок будується саме на часовому вимірі, тобто коли елементи системи розташовані на вісі часу. Час з'являється як провідний чинник у ситуаціях трансформації системи й навпаки — час застигає, коли система перебуває в режимі звичного функціонування. Час, так би мовити, індукований в моменті переходу від одного стану системи до іншого.

Щодо ідеї розвитку в культурологічному аспекті ми маємо дві більш або менш розвинуті схеми. Перша ґрунтується на метафорі рослини: світ — це середовище взаємопов'язаних біосистем, кожний організм росте, живе, гине в цьому середо-

вищі. Фіксоване в багатьох архаїчних культурах уявлення про «світове дерево» є символічною схемою, що відбиває ідею розвитку на власній основі. Змінам підлягають лише зовнішні форми буття — листопад і нове зеленіння, круговерть життя і смерті, невпинний ріст і поступове зв'янення «дерева». Між різними елементами світу, рослинними організмами відсутня комунікація, спілкування відбувається через ціле — середовище. Кожна особа існує сама по собі і тільки зібрані в ціле вони утворюють спільноту («ліс»). Пошукові схеми тут існують лише як заглиблення в себе, пошук нових життєвих джерел з самої землі, за допомогою коріння. Ми бачимо в культурах світу багато суспільств, побудованих за принципами рослинної метафори. Насамперед це архаїчні суспільства Східного типу, або ті, що називають примітивними.

Інша метафора має біологічне походження: світ — це середовище, в якому діють активні живі сили й організми, здатні до руху, самоорганізації, самовідтворення. Особи утворюють спільноту, різні форми кооперативної єдності й активно втручаються у процеси навколишнього середовища. Головним стає принцип «популяційної спільноти», коли різні особи пов'язані між собою родинними, соціальними, комунікативними зв'язками. Суспільство стає динамічним і здатне до пересування, до пошуків більш комфортних умов життя. Провідною суспільною інтенцією стає пошук невідомого. Ідея прогресу має вигляд поширення могутності розуму на нові сфери буття. Такими видаються суспільства Західного типу.

Ми можемо трактувати розвиток як процес трансформації системи з одного якісного стану в інший. Це може бути зроблено шляхом зміни функції системи або взагалі зміною генетичного коду системи. Коли з однієї мови перекладаємо на іншу, ми змінюємо правила побудови смислу в іншій мовній системі, але намагаємось зберегти його тотожність. Аналогічно суспільство оновлюється й утворює нові форми свого існування, але зберігає свою тотожність, головний сенс буття, надбання й цінності цивілізації. Розвиток є перехід, переклад. Класична ідея прогресу побудована на ідеалах раціональності XVIII ст. і ґрунтується на значно спрощених уявленнях про реальність. Ідея нескінченного лінійного прогресу не враховує складних взаємин людини зі світом і схем зворотного зв'язку.

Наслідком безмежної віри в прогрес стає сучасна екологічна криза, реальна можливість самознищення людства, криза духовності тощо. К. Лоренц у своїй проповіді 1961 р. назвав вісім, з його погляду, головних, смертних гріхів людства: скупченість, що веде до підвищеної агресивності й деетизації лю-

дини; руйнація життєвого простору й загроза екологічної катастрофи; страх перед майбутнім, конкуренція, невпинний біг, що не дає людині замислитись; вмирання почуттів людини й заміна їх сурогатами; генетична деградація людини, втрата вроджених схем соціальної поведінки; розрив традиційних зв'язків і перманентна війна поколінь; нарешті — індоктринація, коли вчення стає масовою ідеологією і людство тримається за нього для забезпечення ілюзії єдності, для зрівняння різних осіб, що має наслідком втрату індивідуальності.

Новий зміст ідеї розвитку можливий лише за рахунок радикального перегляду засад відносин людини зі світом. Головною основою тут повинна стати ідея діалогу, комунікації зі світом, а не його перетворення, дії. Останнє було саме серцевиною прогресивного розвитку Західного світу в XIX—XX ст., коли йшло інтенсивне перетворення природи згідно з мірками технологій залізного віку. Нова технологічна революція наприкінці XX ст. пов'язана з розробкою ідеалів інформаційного суспільства.

ВИСНОВКИ

Існування пам'яті становить головну засаду історичного виміру буття. Відчуття часу з'являється, коли пам'ять намагається зберегти все і в усьому вбачає своєрідну значущість, цінність. Але для цього час повинен зробитись провідною конституентою свідомості. Установка на формування цілеспрямованості людського життя надає йому певного часового виміру, але часові тут надається суто лінійна форма — від минулого до прийдешнього. Сучасне створює форму актуальної людської діяльності, навколо якої побудовані і форми пам'яті і форми часу.

Під кутом зору текстової побудови реальності можна вважати, що дійсний світ побудований як сукупність можливих світів, де кожний з них відносно іншого видається лише одним із можливих, але не є дійсним. Під цим кутом зору наукове знання не є знанням про реальну дійсність, а тільки про можливу її побудову. Претензії знання на об'єктивну істину передбачають ототожнення знання та дійсності, що цілком в душі міфопоетичної свідомості. Насправді знання — *це така організація можливого, яка стверджує себе дійсною на рівні сутності*. Світ знання створює власний механізм побудови семіотичного суб'єкта, з позицій якого висловлюється повідомлення про світ.

Дослідження меж пізнання виводить до проблем морального гатунку. Саме пізнання є вічна моральна проблема для люд-

ства: людина не може не пізнавати, але водночас безмежність пізнання веде до самознищення людини. Якщо сенсом пізнання є поліпшення рівня комфортності людини, то якою ціною це може бути досягнуто?

Визначальною в цій рефлексії є категорія часу. З філософсько-методологічної точки зору, така орієнтація в змозі трансформувати поняття каузальності в напрямі до визначення методологічного статусу поняття *долі*. Сцієнтистська методологія орієнтована передусім до просторового розуміння реальності, і час тут присутній лише як один з вимірів (чотири-вимірна реальність). Чи можливо побудувати методологію, яка виходить з певного розуміння часу як головної засади пізнавальних процесів? Якщо це можливо, ми матимемо справді більш високий рівень уявлень про реальність Пізнання.

На цих засадах можливою є розробка певної методології стратегічного бачення нової реальності, до якої йде сучасне людство, зокрема, Україна. Катастрофа знакового сприйняття, що сталася з появою моделі пізнання Нового часу, має бути подолана за рахунок звернення до епістемічних структур, побудованих на категорії часу.

Пістрій І. В.



ОБРАЗ ЛЮДИНИ В КРЕХІВСЬКІЙ ПАЛЕЇ

Середньовічне бачення світобудови як чогось гармонійного, завершеного, «благосного» має однією зі своїх підвалин космологізацію образів, яка найбільш унаочнена в маловідомій науковому товариству пам'ятці цього періоду, так званій — «Крехівській Палеї».

Образ світу, який актуалізується в системі образів Палеї, стає таким лише в результаті приведення їх до єдиного «знаменника», масштабу, котрий, однак, привноситься у світ, який постає.

Цим привнесним центральним елементом світобудови виступає *образ людини*, на котрому, так чи інакше, фокусуються всі онтологічні й аксеологічні побудови Крехівської Палеї: «Так оубо и Владыка естество человеческое почести хотя: все на потребу ему уготованна»¹.

Звертаючись до людини, Бог «рек: «Тебе да работает Солнце и Месяц, и звезды и всякое различное създание, Адамле, плоде еже от земля и от воды и всякое животное». И рече ему: "Тбе ради свет и земли створих, море и реки и иже а них звери и скоты, гады и птица. Твой

¹ *Крехівська Палея*, рукопис. Зібрання рукописів бібліотеки Львівського музею національного мистецтва (ЛМНМ), шифр РК 4 1141 кириличний. — С. 49. Вся пагінація надалі вказується в тексті. (38913)

страх и трепет над всеми да будет! И аки царя земным вешем над ними постави» (с. 68). Таке розуміння людини є зовсім відмінним від античного насамперед тим, що людина, існуючи у світі, не відчуває себе його органічною частиною, *моментом* Космосу; вона висмикнута з космічного природного життя і поставлена поза нею; за замислом Бога вона вище Космосу, повинна панувати в ньому. Іншими словами, весь *смысл* світобудови та опис світу є лише вступом, системою обґрунтування, виділення *образу* людини.

Світ, як *стан* буттєвості, *ніщо*, постає прекрасним і гармонійним лише через завершення системи образів постаттю людини, яка створена «...по образу Нашему и подобию» (там само, с. 51, 55, 57 та ін.), людини, призначення котрої — поєднати собою два світи: горішній і долішній, через поєднання двох начал: того, що привносить закон і порядок, і того, що лежить в основі усіх змін буття.

Тому сама людина є єдиною багаторівневою системою координатії континуальності та дискретності і у собі самій є універсальною системою пізнання. Тому Бог, привносячи закон і порядок у світ, який оформлюється, постає, з необхідністю вводить його в образ людини, котра поєднує два начала і має дві «природи»: божественну та людську. З моменту свого створення людина стає саме тим головним елементом, точніше, головним *персонажем* Всесвіту (під персонажем ми у даному випадку розуміємо безособову персоніфікацію основних станів буття, «съставов земных»), при наявності котрого як цілісного образу — мікрокосму, може бути повністю пізнаним та розкритим і образ світу — макрокосм.

Така форма бачення світоустрою зумовлює пізнання людиною власної природи тільки через пізнання, простеження за текстом Св.Письма усіх етапів («днів») творення світу, що насправді являє собою постійну ідентифікацію свого образу з образною системою світобудови. Коли людина пізнає Премудрість Божу, у відповідності з якою твориться цей світ, вона тим самим пізнає і свою природу (проблема образу, який розуміється як знак позамежової реальності).

При цьому дуже суттєвим є також розуміння того, що пізнання Премудрості Божої є пізнанням людиною своєї плотськості, тобто буттєвості небуття, оформленості ніщо: «Если бы не было Премудрости Божией, Сын Божий не был бы во плоти» (там само, с. 97). В розумінні автора Палей людина тотожна світові в цілому, та й світ у своїй цілісності (образі) повторює його кожною своєю складовою: будь-яке уявлення про саму себе (людину) вона переносить на все, що її оточує.

Тому у пам'ятці ми стикаємось з особливою онтологією, котру, на відміну од античної (незмінних сутностей), можна назвати *онтологією творення*².

Уявлення про акт творення як про певне *начало* світу, *одночасове* начало буття, створює і систему часів, у котрій людина — мета і квінтесенція творення і де все створене Богом повинно служити людині, тобто, фактично, є нею, яка пізнає себе, створює свій образ на основі творення образу світу. *До людини, в началі*, створено все, що людині треба поєднати собою: небо — світ горішній, янгольські сили (світ ідей) та земля — світ долішній, природа (повітря, вогонь, земля, вода).

Як уже зазначалось, трансформація античного вчення про природу, підвалинами якого є розуміння чотирьох стихій як початкових, рівнозначних по відношенню одне до одного реальних матеріально-чуттєвих структурних початках буття, відбувається в Палеї у відповідності з класифікаційним принципом членування світу як ієрархічної системи, котра бере свій початок у неоплатонізмі (Плотін) і не може не переноситись на образ людини, який стає в ній центральним.

Аналіз показує, що саме у процесі творення цього образу вчення про стихії викладається найбільш системно і знаходить у ньому логічну завершеність: «Тело же убо человеце от четырех състав, глаголеть, създанно. Имает от огня — теплоту, а от въздух — стоудене, а от земля — сухоту, а от воды — мокроту. Оттерьгнувши души ис телеснаго сроднаго съюза Божественным повелением и тело в персть разливается и часть к каждо к своему сужичеству сходит» (с. 97).

Учення про стихії преноситься, як ми бачимо, з природничих уявлень про структуру світу на образ людини, що також зумовлено впевненістю (що відрізняє бачення людини у християнстві від античності) у несталості, мінливості природи людини, яку залишено саму на себе. Розум, душа і тіло, якщо вони не стали і перебувають у постійному неспокої, викликаєному «страстями», є непідвладними людині. Тільки підкореність началу, яке все визначає, привносить порядок, злагоду та закон, тобто тому, котре творить усе, що існує і має визначеність, з нічого, яке не має визначеності, являє собою головну передумову, яка неявно зумовлює християнське розуміння людини, пояснює риси християнської концепції³. Початкова двоїстість природи людини, в якій ніби «егда в сосуде есть то, акы душа

² Гайденко В. П., Смирнов Г. А. Западноевропейская наука в средние века: Общие принципы и учение о движении. — М., 1989. — С. 102.

³ Там само. — С. 97.

в теле», підкореність її пристрастям та хитанням через нескординованість розуму, душі й тіла, підкреслює недосконалість складових її тілесних «съставов», що означає їх підвладність, часовість, тлінність.

Але, з іншого боку, хоча Бог і поклав «на природі стихій ознаку недосконалості» (Йоан Златоуст), творення людини «по образу и подобию» дає йому можливість для виконання своєї унікальної функції — гармонізації духовного і матеріального в Універсумі через «змішання і розчинення чуттєвого з розумовим» (Григорій Ниський) у самій людині: «Сим оубо являет плотское Свое естество Господь Сын... Аще убо не бы Премудрость Божия Сына, не было плотьно сил. Недостойно оубо намь разлучи Божества от человечества и человечество от Божества... В малех словесах неведомаго и неведомаго Божества истинныя разумы пода человеческому роду» (с. 51, 52, 53, див. також с. 97).

Незважаючи на те, що в Палей робиться спроба тлумачення складного механізму поєднання божого і людського і при цьому викладаються різноманітні відомості про людину, частини її тіла і процеси життєдіяльності організму, які запозичені з творів отців церкви (котрі, у свою чергу, використовували багату античну спадщину), наші дані свідчать про те, що укладач використовує ці відомості лише для підтвердження своїх символіко-алегоричних побудов. Це зумовлено насамперед тим, що, хоча, як стверджується в Палей, Бог «любию душа же и тело» (с. 93), тобто для Нього обидві ці складові рівноцінні, але остання займає підпорядковане становище і відношення до неї більшою мірою негативне, у той час як душі надається провідна роль активної субстанції в людському тілі. Вона «бо вещью есть нетленна и всему повинна, ово же безвредна. Тело же вся и болезни и вред тлению повинно. Душа же неведома и неосязаема, ово еже осязаемо и мимо текы. Си же бесплотна и безвеществена и в горнюю высость текущи. Тело же тяжко и низко и доле, на землю валяется. Душа же растущи неоканчивающися, ни охудевающы, ни исчезащи. Того ради тело земли принадлежит, земным вещем сдержится и земною тяготою обято» (с. 93—94).

Важливість мети єднання душі й тіла підкреслюється в пам'ятці викладом його при описі найінтимнішого для людини — таємниці зачаття. Поява нової людини, її перехід «от небытия в бытие» (у даному випадку воно змальовується через зачаття Каїна — с. 88 та наст.) відбувається через «възврения естества» чоловіка і жінки під час «въвлечен быв от своая утробы и удов», коли «убо всемь нутреним чюственны смешением»

створюється ембріон. При цьому вказується, що «мужско убо семя студено есть», є носієм «холодної», тобто «повітряної стихії» і необхідно для формування кістяка і жил, які його скріплюють: «от кости в костяну, в жиловату претворяющуюся силу». В свою чергу, від жінки «противу въздается кров, тепла естеством соущи», від «теплої», «вогняної стихії». Згортаючись під дією «повітряної стихії», кров перетворюється у плоть: «от студенаго мужеского семени смерзъшися в полоть претаряется». Так створюється тіло людини, «силы крепость» одержуючи від мужчини, а м'якість і вологість — від жінки: «кроваваа мясна» (с. 88—89).

У цьому моменті здається цікавим зауваження І. Франка про те, що положення, які наводяться в Палей, суперечать тим, котрі висловлював з цього приводу Арістотель і котрі були прийняті у середньовічній Західній Європі⁴. Трансформація однієї стихії під впливом іншої створює можливості існування тих, які залишаються. Вказівка на превалювання «повітряної», «холодної» стихії підкреслює у даному випадку, що через батька (а отже, від Отця Небесного) дитина одержує душу (домінантне безсмертне начало), а від матері — тіло (начало підкорене, часове, тлінне). Коли Палей відповідає на слушні питання: «Како бо нетленной бесмертной, тлением и мерззечем перемещание боудет? Како ли убо вещааи лутшая душа от горша и худъдша еже от семени всеяние быти и на жизнь прити?» (с. 92).

Тобто вона, безперечно, визнає божественне походження душі, використовуючи фізіологічні відомості про зачаття, відповідно до основних постулатів віровчення. Вона повсякчасно нагадує читачеві, що душа людини є «въдохновение Божие», зауважуючи, зокрема: «...не убо бе Святой Дух съшел, не Сам бысть Бог, но душу създа» (с. 62). Тільки після створення тіла Богом в нього «душоу въдымает» (с. 61). Образ Бога, явлений через посередництво образу світу, існує тільки *віддзеркалюючись* всією сутністю її душевно-тілесної організації. *Тілом* вона належить світові тварному, котрий у вигляді «змішання стихій» і їх «одушевління» поєднує в собі, створюючи *образ людини*.

Його душа є тварним началом у тілі, котре поєднує його з усім тваринним світом і робить живучим життям цього світу. Іманентність двох начал в людині, яка зумовлює постійну необхідність для автора зняття протиріч між ними, призводить до своєрідного використання вчення про душу античної філософії (Платона й Арістотеля), в котрому розрізняються Дух

⁴ Франко І. Зібрання творів: В 50 т. — К., 1983. — Т. 38. — С. 61—62.

і душа: перший є первинним і вічним, друга — гине разом із тілом. Палея називає їх відповідно: «душа человекья» та «душа скотья». Такий поділ дає можливість прослідкувати несуперечливість зв'язку образу світу й образу людини через опис активної участі душі (як божественної субстанції) у процесі трансформації та взаємодії «съставов» і стихій у людині й у світі.

Коли в Палей витлумачуються слова Писання: «Да изведет земля душу живу», укладач дає таке їх «прочитання»: «...душевное є крови, а кровное плот, и от плотно — кровь, и от крови — душу. Яко скотья (тобто тваринна. — *І. П.*) душа — земля есть» (Лев. 17:14). І далі: «...всему животному душа и кров есть. Кров же състынувшись плотью ся творить. Плоть же състынувшись в землю ся створяет и съврощает и тако погыбает душа скотья». Це розділення покладено Богом, «разлучить и положить души скотьи и души человечесей» (с. 48).

Головна відмінність «души скотьей» і «души человечесей» полягає в тому, що «скотья душа» — це «кров», тобто те, що «от земля и вода», і залежить, як ми побачимо далі, від серця і мозку, атрибутів «тілесності» людини, «бессловесна и телесем умирающим; душа их погыбает без вести», тому що створене до людини «присно с душею изыдоша, тако и погибоша», оскільки «скотья душа и птица, плотена есть». На відміну од неї, «токмо творением Божиим бысть человек душу живу...разумичну душу въсприят», душу, котру Бог тільки після створення тіла дає як своє «въдохновение». І в момент народження Бог «первое създа тело от земля и потом душу вдимает» (с. 64—65). А оскільки у людини душа «жива», це означає, що «живу силу душа прияти, бесмертие сущи» (с. 63).

При цьому Палея застерігає розуміти безсмертя «яко от существа Божия подается телу душа», і «не лепо есть истину ведущим се глаголити», оскільки «не убо бе Святой Дух съшел, не Сам бысть Бог, но душу създа». Безсмертя душі до «оного дня», тобто до Страшного суду, коли «предасть их соудьи» (с. 62—63).

Душа людини, таким робом, це своєрідна духовна субстанція нижчого рівня щодо Вседосконалого Божества. Бо якби вона справді була божественною сутністю, то «в всяком бы одинака била, но се убо видим разенство: яко в ином есть мудра, в ином есть боуя, в друзем же неразумлива, в друзем же разумыслива. И нравом обдержажися на зло еже клониться, иная же на благое, ина есть душа правду хвалящи и добрыя нравы любещи, но от благородня уклоняющихся» (с. 62). Розрізнення душ полягає, насамперед, у тому, що «не суть же у всех душа живущих ладно светлости», тобто не кожна людина несе

у собі «світло горнє», прообразом якого є «състав огненный», «но яко же кто потщится, такой просвещает душ свою, душа же убо та невидима есть и от телесных толъстот отлучена» (с. 96). Але у кожної людини є можливість звернутися в думках і помислах своїх до Божої Премудрості, до Бога і стати «просвітленим», мудрим, бо «сеется убо душевно и встает в тело духовно» (с. 92).

Людиною, таким чином, зветься єдність тіла і душі, тому що ні душа «убо о себе, ни тело о себе взовется человек, но обою съвкуплением и съединением съверъшение по съставу: души примешает телеси съвъзрадти сродного съвуза» (с. 92—93).

Різниця у характерах («нравах») людей, є «самовластие души», котре зумовлено їх залежністю від «телесного сосуда». І хоча «душа убо человеческа силу приеть от Божия дохновение», але «бес телеси же не имает мудроватися. Но оудущие и внутр телеси и сердце обымающе и мозг главный согревающе» (с. 94—95). У цій частині, при викладі природничих даних про головні центри життєзабезпечення організму, Палея дає їм відповідні характеристики і своєрідне тлумачення.

Так, мозок, який міститься в голові, це ніби цар, який сидить «в полате», «все виде и все разумивая» приймає «слышание и обоняние», і передає цю інформацію у вигляді «мисли сердцу и души» (с. 97). Вказуючи на нього як на центр переробки усієї зовнішньої інформації, результатом котрої є поява *думок*, Палея дає розгорнутий опис голови людини, у зв'язку з головними функціями і значенням органів, які її складають. Голову представлено як цілісний, оригінальний образ універсуму, в котрому відбуваються складні процеси трансформації чуттєвого та духовного.

Мозок розташований у черепі, який має «3 швы, на углы поставлены», і в чоловіка «не имает в себе присно кровавых жил», тому що від нього (чоловіка) людина одержує душу, і мозок чоловіка «студено есть» (с. 65). До мозку спрямовується вся інформація, від органів відчуттів, які містяться в голові. В описі особливо виділено орган слуху, який розглядається надзвичайно старанно і докладно через серйозність його значення для людини, як істоти, котра одержує головну інформацію за допомогою *Слова*. Палея вказує: «Яко к лицу есть же зовомое ухо. В ней уду видимо всеми. Есть же и другоу, с внутри уду аки трубица сущи. В ней же яко в сосуде, всеко глас звучный приходит к мозгу» (с. 65). Досить цікавим для цілей нашого аналізу є той факт, що перехід звука пов'язується з твердими тканинами голови, котрі, здається, розуміються як «небесна твардь». Це *піднебіння*, яке є резонатором звука: «Не

имаєт приход, но темь исходит к устене и лалоце. Оттуду же протежеться жила к ту абие доводит глас тот» (с. 65).

Іншого роду інформацію дають ніс і язык. Ніс — це той орган, за допомогою котрого «дыхание и издыхание... впускаемы в перси, в гортань приемлет ноздри и провожаета, паки опять въздых туде же влачита. Но обонящую силу имеют ноздри» (с. 67). Про язык говориться, що він може «чують о горце, и о сладце, и о кысле» (там само). Таке ж саме місце, як мозок і голова, займає в описі й серце. Воно розташоване «посреди перстыи» і «его же преклонися паче на левую страну двою вину деля», «в ширинах обдержимо, хранимо округ ключими». Серце є центром тіла, до якого «от всех състав жилы сходятся, всяко чютие приносят», тобто усі нервові закінчення підходять до нього, і серце «аки властелин» всередині тіла: «Яко князь и владыка естеству в скровных местех» (с. 67—68, 97). Називаючи серце «властином» тіла, Палея таким робом намагається підкреслити його роль центру емоційних реакцій людини, явити основою внутрішнього, тілесного його самопочуття.

Від серця, котре безпосередньо пов'язане з усіма процесами, які відбуваються у внутрішніх органах (навіть з травленням — с. 97—98) і роблять людину безпосередньо залежною від «плоті», від своєї тілесної, «земної» природи, походить її мінливість, підкореність емоціям, котрі негативно впливають на їх поведінку і «нрав». Пам'ятка говорить про це так: «А безумие от сердца исходи, помыслениа лукава, и вся ото лихая, противни соут помыслы уму» (с. 66).

Тому, коли серце і мозок існують у співдружності, поєднуючи внутрішню та зовнішню структури чуттєвого сприйняття світу і «набюдает часть душевную и в едином сокровище умныа мысли ражают, и мысль от собе пушатъ, яко слугу и услужителя в невидимыа и непреходимыа места, еже невидимая бывають» (с. 95). Такі думки Палея порівнює з бджолою, яка облітає багато квітів та приносить мед своїй «матице», «тако и мысли от душа, и сердца, мозгу исходят, сами же ничтожо не творят, но своим видом души и сердцу, и мозгу вся советы приносят» (с. 96). У даному випадку суттєво важливим для нас є не помилковість природничих уявлень, котра досить легко може бути пояснена «синкретизмом» християнського світобачення, яке поєднує різноманітну за походженням інформацію, а сам стиль мислення і форма тлумачення її в такого роду текстах. Пошуки образності, наочності у викладі підштовхують автора до необхідності введення інколи і поетичних порівнянь.

В одному з уривків людина і її душа порівнюються із палаючою свічкою, в якій «пламень ея есть не от земного суще-

ства, но горнему сужичеству, горя, грядсти хочеть» (с. 66). Розуміючи під свічкою людину, її тіло, підкреслює, що «свеча же та убо от земного естества, от земля не грядет, но придержится земли» (там само). Патетично запитуючи про те, що є людина, «не от земля ли есть, не прах ли и пепел?» (с. 55), автор вказує на складність тіла людини, дивуючись «чюдному съвъкупленію и дивному съчетанію сему» (с. 94); він зауважує: «Кто бы не дивится от персти, виде толики уды и чвсти телу и различные кости, члененыыа аки подпорами гбезми удове по плоти на все хитр двизание уд к уду съчетаем и мысле не ходити, после ходюуютъ» (с. 63).

Необхідно також відзначити, що і в описі людського організму, як і в зображенні картини світобудови, «и се в малей твари человеческого телеси неизреченную узрим Премудрости Божию» (с. 63). Такого роду твердження у багатьох варіантах зустрічаються в тексті, постійно викликаючи у читача думку про неможливість проникнення ні в таємниці світобудови, ні в тайну появи людини, без віри в іматеріальність і у вищу розумність сил творення.

Тому ідея всезагального зв'язку, зв'язку душі й тіла, їх щільної взаємодії, віддзеркалення частиною цілого, зустрічається в Палей постійно, коли вона змальовує процеси буття та становлення людини і світу.

Моменти проявлення тілесності людської істоти під час розладу, який відбувається в людському організмі, виявляють низьку його сутність, котра підкорює душу, і тоді душа «нечести и всякого скаредия исполнится и погубив время, в бесконечную муку и погыбель влечется» (с. 67). Душа бореться за гармонізацію людини і проявляється як активне і розумне начало в ній, «вся благости приходит», коли виступає у вигляді розуму, як «ум всужичеству едином спрягошася и поработитъ телесний сосуды» (с. 67).

Під *умом* у пам'ятці розуміється інтелігібельна сутність душі, яка перетворює її у головний інструмент пізнання Божого Промислу. І тут для укладача безумовним авторитетом виступають також «первии философи, душевное ум прозвашеся» (с. 67). Ум є матеріальним віддзеркаленням єдності душі і тіла, і якщо людина може «разуметь ум, или советник бысть ему», то вона може зрозуміти, «как оубо душу телеси съчта» (с. 93).

Ум людини теж розташований у голові, але на відміну од мозку, який міститься всередині неї, «яко царь в полате», ум — це «разумная и державная сила, бесплотная душа, яко царь на высоце месте сядя» (с. 65). Він явлений як сукупність всієї психічної діяльності людини, і все «слышима... еже очима виде»

і керує усіма функціями організму і діяльністю людини, «разлучает до коегождо естества успех боудет» (с. 65—66). У свою чергу, всі органи «умныя съвети всевающе и ум рождает в сокровищех своих» (с. 95).

«В едином сужичестве суши», частини тіла і душа являють собою цілісність (ум) тільки у поєднанні: «часть убо ума от сердца, часть от мозга и часть душевная» (с. 97). Душа може з'єднатися з тілом, тільки вона є силою, яка керує і координує діяльність всього організму, і тоді вона стає розумом: «В едином сокровищи уму, души же исходящи убо от телеси Божественным повелением» (с. 97).

Тут, здається, мається на увазі душа, як «душа скотья», тобто душа, яка повністю залежить від тіла, підкорена його впливові. Ум, таким робом, стає певною медіативною структурою між «душой скотьей» та «душой человеческой», «никако же телесных требуя чувств», тому що «от них отступая на съгляданья всея благодати приходит» (с. 67). Він являє собою немовби дарунок бачення для душі, своєрідну призму, яка створює образ світу: «яко же убо плот око, тако и ум души» (с. 94). Форма «умного бачення», яка репрезентована в Палей, підтверджує, з одного боку, здатність людини за допомогою певних думок (образів) прозирати все різноманіття долішнього світу, підкорюючи тілесні прояви та неправедні помисли, які спрямовані проти виконання призначення людини у світі: «Дух, душу сказую, ум же тоя владыка. Ему же повинуется яко царю в главе... сидящу, противовоющим помыслом помысли, от того же и помыслением» (с. 66). З іншого боку, сила розуму, його можливості не обмежені долішнім світом: «Ум бо бесплотен еще в мале теле и обходит всю землю, и в небесная прилетает, аки неким крилом възлетает, но высот проходя въздух и облака вся планиты звездныя видить и съгладает» (там само). Він також може підніматися і до Бога, прозираючи Божу Премудрість: «Просто оубо ходи горе зрети к Творцю» (с. 64).

Ця форма бачення і опису світу для визначення у ньому місця людини дозволяє виявляти і зводити різноманітні явища до певної кількості відомих процесів буття Універсуму, які завдяки цьому можуть бути відповідно витлумачені й підкорені тим самим універсальним законам Божого Промислу, знання яких на рівні понять недоступне людині. Але достатньо лише певним чином *бачити* цей світ, щоби знайти і *знати* їх прояв у всьому, що має існування. Бачення цього світу таким чином, тобто наявність континуальності християнської форми сприйняття світу, і являє собою той феномен, який зветься *вірою*. А віра — то підстава сподіваного, доказ небаченого» (Євр. 11:1).

«Віра, — говорячи словами Р. Гвардіні, — полягає в тому, щоби довіритись самоодкровенню цього Бога і покоритися йому; сприйняти його поклик, котрим стверджується кінцева особа, і співвіднести з ним все своє життя»⁵.

Пояснюючи різницю в інтелектуальних здібностях людей, «различий умов», своєрідністю їхнього сприйняття світу, автор наводить слова ап.Павла, вказуючи, що «іному дається Слово Премудрости, іному же разум, другому же казание язык, іному же рассмотрение, другому же роди язык: все же зделоваеть. Един тот Дух, разделяя особ, ему же якоже хоцеть» (с. 94) (пор. 1 Кор.12:8—11). В руслі традиції Палєя вважає, що Бог впливає на людину через душу і тому цінує в її проявах розум і свободу волі, як засоби реалізації її «душевного» потенціалу, які, однак, приховують в собі найрізноманітніші можливості. Вони, ці можливості, виявляються у виборі між потягом до величного і низького, наділяючи людину відповідно прекрасними або поганими властивостями і наближаючи її до божественного або тварного стану. Цей вплив може бути визначений як благодать, тобто наділення розумінням свого призначення і реалізація повноти творення.

Інакше кажучи, правильне/праведне життя людини є формою реалізації засвоєного образу світу, і знаходження в ньому свого місця відбувається через усвідомлення повноти/заповненості світу, цілокупного його образу, як відповідності у думках і вчинках Закону, за яким цей світ одержує існування: «...человек же посему яко от девицы прият и бысть под Законом, да убо плотское ржество от девицеского естества объявлен» (с. 54). Підкреслюючи «плотьскость» людини і прослідковуючи всі її фізичні та духовні прояви, які займають величезне місце в поетиці мислення автора і стають одним з найголовніших структурних елементів світобачення, Палєя тим самим (як і у переважній більшості міфологій) вибирає тіло людини центральною космологічною моделлю всесвіту. Так виникає уявлення про людину, як життєво пов'язану з усіма процесами, що відбуваються в природі, що відбивало як об'єктивно-обмежене ставлення до природи, так і органічну єдність людини з суспільною групою, норми і порядки котрої визначають її діяльність (с. 87, 41). При цьому «надфізіологічна» культура (у даному випадку уявлення про зовнішній світ, всесвіт у їх просторово-часових параметрах) у своїх витоках мотивовано фізіологічним аспектом людського життя, конкретно — тілом як «малим світом» («малим простором»).

⁵ Гвардіні Р. Конец нового времени // Вопр. философии.— 1990.— № 4.— С. 129.

Космологізація людського тіла, процесів його життєдіяльності, супроводжується описом в Палей змін у природі, головний акцент в котрих зосереджено на етапах росту та розвитку «малого» і «великого» просторів. Це дає можливість постійного знаходження своєрідного, зумовленого стилістикою християнського світобачення (однак, безумовно існуючого), реального зв'язку людського життя з явищами природи⁶.

Так, наприклад, процес розвитку плоду в череві матері належить від образу життя та харчування вагітної. Як і «земныя роля», швидко «растут и крепятся и множатся», «из облака тучами напояемы», так само всі «уды» дитини гармонійно розвиваються, коли «сладостью пищу приемлющюя» (с. 90-91). Під впливом цієї «солодкої», тобто повноцінної, їжі «растение младенцю бывает», «дебела, и кости укрепляет», «в можчех гладеть и в жилах мощ творит и во уды вся простирается и в ногъти въходить и в власы брадные въмещается и лепы творит входящаа пища» (с. 90). Будь-яке порушення гармонії в період появи дитини схоже на стихійне лихо в природі і може заподіяти шкоду. Якщо жінка, яка чекає дитину, страждає «пьянством» та «объядением», то «умножится пища в утробе то и изменится от части: дмиразочество и иныя нелепыя части бывають и не видящи части разливаются, отемняя и слух или в главу входящи, и опалему кожно творит» тощо (с. 91). Схожі процеси відбуваються і в природі: коли випадає багато дощів («умножение дождя бывает»), то «потопляются семена» и «от земнькаго плевела подавляющеся худеють», «охудеваеть зерно и ржено пакость творить» (там само).

Етичний бік цього процесу теж розглядається автором. Доля дитини, її щастя в житті залежать від того, чи є він плодом взаємного кохання батьків, «ладу» у їхніх відносинах. «Много бо матери, — говорит Палея, — не от любви младенец в чреве заченея народиша. Но ревнощами и свары, чарованием и волхованием непокоривы сущим подружью своему» (с. 91-92). Цим вони наводять «проказньство» на дитину, котра повинна народитися. Або вона народжується з психічними відхиленнями внаслідок пиятики батька, через якого дається душа людині, а отже, й розум. У цьому твердженні є посилання на Діогена: «И Дегеон философ рече юноши некому беспостава шатающаяся: «Отец твои пиан тебе всеял» (с. 90).

Усе це відбувається через те, що, як вже вказувалось, «сущства мужеска младенцю подається душа» (там же). Особливе місце у зв'язку з цим, продовжуючи традицію п'ятого дня

⁶ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. 2-е изд. — М., 1984. — С. 67.

творення, укладач надає п'ятому місяцю вагітності, коли «младенцю... в плот претваряющюся, в 5 месяць оживляючи душевною силою», тобто коли плід набуває людської подоби й одержує здатність рухатись (с. 90).

Немовля, яке проходить «во чреве» свій шлях розвитку («зачату бывшии и растущю в плот претваряющюся»), пам'ятка порівнює із земним, видимим світом, котрий не виникає раптово, але створений поетапно, причому, як і в перший день творення, «аще не вся свершена быша и не устроена», і тільки потім все стає на свої місця.

Ставлення до природи, як продовження власного «Я», тіла, яке відчуває в собі космічні стихії, втілені у «съставах земных», призводить, відповідно, і до «отілеснення» «великого простору», тобто порушення меж між тілом і світом, плинність переходу між світами, як підкреслює А. Я. Гуревич, — «характерна риса середньовічної народної культури і, отже, народної свідомості»⁷.

Аналогія з природою в Палей прослідковується також при розгляді періодів вікового розвитку людини, де основним чотирьом порам року, які виражені у знаменнях, відповідають чотири основні періоди людського життя. «Весна» — це час, коли, як вказує автор, «мню убо... к роженію младенчеству человеческого существа прилежие вступаяшю Солнцю на высоту, наипаче предлежащий день, и вся зеленаа зрела творит наелиню оубо зелию и овощу вышнего соуз и теплотою Солнца разботеют» (с. 27).

«Круг летний» починається за весною, коли «убо по человеку является во входящему возраст детищю», котре «слабо костли бывает и състави. Кости его мящи суще, слаба суще, являе то к возрасту мужества суца грядуща» (там само). «Осени, — оповідається далі, — уже и мужеству вступынею же Солнцу», коли «всяк зрак исушаеьт и зрелы творит». Те саме відбувається і з людиною, «пришедши к мужеству, всякости его ожесточають и хростьци и кости его укрепляють и кровь костнаа в мозг преложится и мозг его исполнится из мужа к старости прилагает» (там само). Старість характеризується як «зима» у природі: «яко же бо от вступа Солнцю и от ужного дыханиа смерзшая ся растають. Так оубо и к старости болезни части и недугы прилагающе ся раставають» (там само).

Взаємозалежність періодів року і людського життя, коли «дни сеа обретаются раденьство: еже есть осенный и вешней, тако же год лет земе, егда убо пребудет день февраля, тогда

⁷ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. 2-е изд. — М., 1984. — С. 67.

прибоудет ноши иулиа; егда прибудет теплоты марта, тогда прибудет студени декабра», Палея пов'язує із часовою зміною фаз Місяця, вказуючи, що «сия же знаменна убо есть человеческого естества» (с. 28). «Егда убо родиться Луна и бывает месяц млад и тонце сущь, — продовжує пам'ятка, — и все земци бывають зрящи на нь, на рока и времени служения... Яко же месяцу растуши и наипаче светящуюся, тако и девство человеке во времени растет и силе его пребывающи. Но яко же лоуна наполняеся тако и человеку изшедшу растения и сила его скршается нем. И паки Лоуну уступающи свет, тако и человеку прекланяющюся от свепршения, в дни сила его оходевает по смертний час» (там само).

Смерть характеризується словами Йоана Златоуста як припинення усіх функцій життєдіяльності організму: «померкнута очи и слуха оглохнут, уста затворятся, руке и нозе увянута и гробу предаемся» (с. 716). Основний пафос його слів — у неминучості «чаши горкой смертной». Усім, хто живе, треба пройти «и путь един смертний, распутья не имый. От негоже уминуты не можем ни семо, ни онамо». Смерть безжальна до всіх: «...ни царя боится смерть, ни старости милует, ни от храбра уклонится, ни доброты щадит, ни красоты милует, ни плачуща милует, ни уности щадит, и ни о младенцы помышляеть, но вся приемлет смерть и по единому пути течемь» (с. 715). Від смерті людину не рятує «ни богатством мошною скопити... и не имаесть помощи ни отец сыну, ни мати дщери, ни брат брату» (с. 715—716). Тому Палея «філософськи» стверджує: «...дым бо есть житье се человеческое, якоже прах и пепел,... но все тленно ищезаемо есть» (с. 716).

За аналогією з процесом зачаття смерть як розділення душі і тіла «ужасна есть тайна и страстна є всемь, видящим ю» (с. 716). Єдине, що залишається нетлінного в людині після смерті — її душа — вогняна стихія, яка дає «разумныя ти доброты и паки в теле обрящется» з'єднує людину з Богом, «яко же свеща на земли лежащи горит и пламень ея естне от земнаго существа, но горнему сужичеству горя, грести хочеть» (с. 66). Відповідно до цих уявлень, момент виникнення живої істоти (у якої є душа) порівнюється з появою вогню: «Инный сполняет ны и свершаеет по образу Адамлю, яко бо родъство огненное и в железе, и в камени не видима есть нам, несказан. Так оубо и зачатие младенцу» (с. 90).

Вогонь в речах, як і душа во плоті, хоча й «безобразна вещь, невидма сущи плотскими очима» (с. 89), присутня завжди: «Егда видеши камык лежащ и смотри яко не теплота исходит от него. Но наипаче студень пребываа. Егда удариша в камень,

ту аб є ражається огонь. И железо сражаемо ражает огонь, и кость и кости сражаемо, является огонь» тощо (с. 74—75).

Поділення вогню на «огонь горний» та «сужительствующий» с ним «огонь земной» (с. 63—64) і нерозробленість вчення про душу, точніше, про дві душі людини, яке ґрунтується на розумінні нерівноцінності «съставов земных» призводить, насамперед, до створення цілісної картини світобудови на основі збереження цілісності монотеїстичного принципу світобачення, котрий стає інтегруючим, ієрархизуючим атрибути творення, досконалості, які його складають — від неорганічних — у підвалинах, до чисто духовних створінь — на верхівці.

В цьому полягає смисл вказівки на цінність і складність людини як цілісного створіння, для творення якої необхідні особливі умови, на відміну од творення світу горішніх сил, про які говориться, що «ангелы суть же не по образу иному (тобто Бога. — *І.П.*)» (с. 55). І їхнє творення «не требовали светильники, но едино творя брeнен человек, свет требует» (там само).

Світло, «огонь горний», на відміну від «огня земного», репрезентується як вища духовна субстанція: «И рече Бог: Да будет свет! И свет и быша ангелы служаща, свет и господства...» і т.д. (с. 5). Завдяки цьому світлу, який за Проклом і є простір, відбувається становлення людини до образу, який дається йому Богом до гріхопадіння, коли вона являла собою істоту чисто світової субстанції (де світло — розум), і що давало їй *подобу* Богові: «Умысли Бог сътвори тичеловека, да светлость и венець спадших имаєт Бог правоверным, поелико же оуказывает ны божественае Писание, глаголяще: «Иже бо постразани за имя своего Владыки св. пророци и апостоли светли и преподобный лик мученический и ти Слову обетований от Спаса получиши» (с. 39). Звернення до Слова у даному разі не випадкове. Слово фігурує у пам'ятці як основна форма об'єктивування християнського світобачення і має вирішальне значення для розкриття проблеми образу, виступаючи як сукупні усіх семіотичних засобів, і повинно розумітися, насамперед, як *текст*, тобто як образ простору викладу і сприйняття «метафізичної» реальності світу. В *імені* — *слові* зосереджено бачення всієї структури *знання* про світ, яке дається в *образі*, оскільки у ньому редукується поняття множинності, явлене у єдиному (Бозі): «Не бе бо николи же бесловесе Отец, ни Слово без Духа. Так оубо естес во в единь свет» (с. 51).

Таким чином, Слово виступає як найдійовіший спосіб вирішення гносеологічних протиріч у розумінні *творення*, яке неможливо зрозуміти на поняттевому рівні, який пов'язаний з

процесом мислення: «А если в мысли сея введенъ, то и ум си погубим» (с. 63).

Палей підкреслює розуміння неподільного зв'язку між Словом, як первісною формою виникнення образу, і світлом, як цілісністю ментальної організації людини: «Яко же убо Слово от душа и от те еси исходит, невидимо смыслением на свет износится... Но яко же Слово, исходя от душа и телеса и глаголившего неистощение обнаружа и слышащего наполни» (с. 50).

Сила творення, яка існує в Слові, набуває особливої наочності під час опису назв тварин, коли після створення людини Бог «повеле всякому животному прити пред Адама, да что прозовется и паки страх и трепеть твои да оудет навсех сих... аки Закон от Бога приемше бояхуся Адама» (с. 48, див. також с. 104). У цьому фрагменті прослідковується також інша лінія пам'ятки: жива «скотья душа» є у всіх істот, які створені Богом, але тільки людина, наділена розумом, «человечьей душою» («въдыханием Божьим»), має можливість передавати свої думки безпосередньо за допомогою Слова.

Можливість зрозуміти через Слово смысл Божої Премудрості і таким чином звільнитися від пристрастей, зумовлених тілесністю людини, передаються такими словами: «Потому человека худость и величество от Божества, Словом действовавшее как суть его делом. Свершается же сущего Словом, творящим чудеса, телом же — укоризну» (с. 97).

Таким чином, «буттєвість», а відтак і «сутність» людини, визначається, насамперед, Словом, котре є «Сином Божим», тому що «иже по образу Слова и подобию человеку бысть и в Слово то въводит глаголящего и слышащего» (с. 56). «Слово Божє» виявляється «іншим» по відношенню до «слова нашого», котре «въглашаема исходи и в въздух расходше», «Слово Божие» «в упостаси свершено, но в ней поместяшюся, но в немь переноси» (с. 50).

Автор пояснює це тим, що «слово наше *съставно* (розрядка моя. — *І.П.*) есть, а Божие Слово особое: свойством не разделяется, но свершен си перед всеми Отци да разумеется» (с. 50—51). «Съставность» слова демонструє можливість віддзеркалення у ньому сутнісних характеристик речей і явищ світу, їх «упостасности», тобто знання повноти реалізації Бога у світі, його образу, форм його матеріальності: «Не бе бо упостаси Дух разумеваем, о свое собство и мы: от Отца исходи и на Сыне почиваай и по подобию нераздельно, но по упостаси сущу живу и действену, ни начатка имущи, ни конца» (там само). (Пор.: «Бог прежде все век, ни начала не имея, ни конца...» с. 1). Ця частина подається найбільш системно і знаходить

у ньому логічну завершеність: «Тело же убо человек от четырех състав, глаголитъ, създанно. Имает от огня — теплоту, а от въздух — стоудене, а от земля — сухоту, а от воды — мокроту. Оттерьгн вши души ис телеснаго сроднаго съюза Божественным повелением и тело в персть разливается и часть».

Значення наведеного уривка важко переоцінити. В ньому у розгорнутому вигляді дається структура *знання* про світ, на основі сприйняття ідеї Бога, передумов створення «образу світу» Палеї. В такій трактовці іпостасей знаходить своє втілення радикальна трансформація візантійськими мислителями (Йоаном Дамаскієм та кападокійцями) логіки Плотіна, «іпостась» у якого є ступінню переходу від єдиного до Природи. На відміну од Плотіна, у цих мислителів немає прояснення самого поняття іпостасі, котре повинно бути сприйняте інтуїтивно, тобто через творення образу, що призводить до появи рівнозначності осіб Св. Трійці як форми «знятого дуалізму» (А. П. Каждан).

Йоан Дамаскін з цього приводу вказує: «Подобает[ь] убо ведати, иже во светлой троиче ипостаси ест[ь] безначальный чин вічнаго битства єдиного кожного. Подобает[ь] убо ведати, иже когда би било сложенно естество, треб єдиного времени части бити и от других другое свершати небрегуще, но превращающе и применяюще их, от них же сложенное ест[ь], яко со четырех элементов, с совершеньнаго тела иное от иных сотворенное ест[ь]»⁸.

Розв'язання цієї семіотичної проблеми (про можливість «бачення» сутності речей, яка не може бути визначена у суто логічних термінах) призводить не до побудови жорстких логічних конструкцій, а, навпаки, до використання семантичної неоднозначності слів та формування схованих смислових структур на ґрунті багатозначності, багатоплановості центрального образу, котрий у цій системі стає *медитативним* і редукує множинність *смислів* у єдине ціле, створюючи ієрархію рівнів сприйняття світу. Власне, такий образ створюється кількома способами. На одному з них, на нашу думку, варто зупинитись саме тут, оскільки він наводиться в Палеї в описі набуття зародком образу людини. Говорячи про поступовість, незмінність і непомітність для стороннього ока змін, які відбуваються в природі, автор вказує на те, що й у людському тілі цей процес відбувається «мысленно и невидимо, Божию рукою: яко же б небы тесателемъ и творит его образ обреченнаго тела. Так, оубо неизреченою хитростию безобразна вещь невидима сущи плотскими очима» (с. 89).

⁸ Йоана Дамаскина Діалектика, або Логіка // Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI—початок XVII ст.).— К., 1988.— С. 129.

У цьому фрагменті виражено головну ідею апофатичного богослов'я, пов'язану зі спробою розв'язання проблеми образу, зробленою Діонісієм Ареопагітом у другому розділі його праці «Про таємниче богослів'я»: «Молимося про те, щоби опинитися нам у цих пресвітлих сутінках і через невидіння й невідання бачити й розуміти те, що вище споглядання і знання, що неможливо ні бачити, ні знати, бо це й є воістину видіти й відати...»⁹.

Ці паралелі Палейі та Діонісія Ареопагіта знову підтверджують нашу думку про те, що автор-укладач пам'ятки не тільки був обізнаний із вченням Діонісія, а й використовував у тексті перефразовані фрагменти з його творів.

Насамкінець необхідно вказати на той незаперечний факт, що головні ідеї та положення Палейі в жодному разі не вичерпують всього різноманіття питань і проблем, які розглядаються автором. Ми намагалися виділити ті з них, котрі, на нашу думку, мають вирішальне значення для створення цілісної структури світобачення в категоріях християнства і становлення його як нової культури і котрі суттєво впливали на формування типологічних рис середньовічної християнської культури в наших землях.

⁹ Прохоров Г. М. Памятники переводной и отечественной литературы XIV—XVI веков. — Л., 1987. — С. 167.



ДО РОЗВ'ЯЗАННЯ ПРОБЛЕМИ ПОЯВИ
У ПІВНІЧНОМУ НАДЧОРНОМОР'І
КАТАКОМНОЇ СПІЛЬНОСТІ

Починаючи з доби енеоліту, Північне Надчорномор'я дедалі більше підпадає під вплив цивілізації Близького Сходу. Досягнення давньосхідних народів у найрізноманітніших сферах людської діяльності: хліборобстві, скотарстві, ремеслах, транспорті, будівництві, інших позитивних знаннях, пишність та вишуканість палаців правителів — все це поступово сприймалося сусідніми народами, переосмислювалося, запозичувалося, набувало дальшого розвитку.

Контакти між цивілізаціями та периферією розвивалися за двома основними напрямками. По-перше, це розвиток обміну. Перші держави Близького Сходу постійно мали потребу у сировині, людях неповноправних категорій, у першу чергу, металі — міді та інших компонентах бронзи. За ними споряджались далекі експедиції. Натомість з країн Близького Сходу вивозилася продукція ремісників: кераміка, металевий посуд, зброя, прикраси, тканини тощо.

Торгівля, обмін сприяли поширенню культурних здобутків Близького Сходу серед доволі щільного населення (т.зв. близької периферії ранньодержавних утворень). Таким чином розвивалися контакти, наприклад, Анатолії із Протоенеолітичною Грецією (печера Франхті)¹.

¹ Шнирельман В. А. Возникновение производящего хозяйства. — М., 1989. — С. 164—165.

Іншою формою поширення культури ставала міграція населення. Близький Схід, де демографічний вибух стався набагато раніше, ніж в інших регіонах Старого Світу, постійно віддавав зайве населення у сусідні регіони. Інколи це відбувалося у наслідок сегментації общин, населення яких просувалося у тих чи інших напрямках від прабатьківщини (наприклад, просування населення хассунської культури на північний схід аж до Середньої Азії)², поступово освоюючи нові землі. Інколи (скотарі чи мореплавці) долали сотні кілометрів. Наприклад, заселення Криту й Кіпру з території Малої Азії³, пересування давніх євреїв тощо.

Такі міграції несли, як правило, комплексні культурні заповнення у сфері економіки, соціальній, ідеологічній сферах тощо.

Західна Європа, Кавказ набагато раніше, ніж територія України підпали під вплив (у широкому розумінні цього терміна) Давнього Сходу. Із Північним Надчорномор'ям це сталося пізніше. Названі вище регіони конкурували між собою у масштабах культурних впливів на територію України.

Однією з Північнонадчорноморських культурних спільностей, чие походження в тій чи іншій мірі пов'язане із Давнім Сходом, є катакомбна спільність. За 90 років її вивчення було висунуто дві основні гіпотези щодо її походження. Одна з них передбачає місцеве (тобто Північнонадчорноморське) походження катакомбного обряду шляхом поступового перетворення простої ями на складний підземний склеп із вхідною ямою, дромосом та самою підземною камерою⁴.

Дальшим розвитком цієї гіпотези є праці таких дослідників як С. Н. Братченко, Г. Л. Євдокимов та інші⁵. Вони пов'язують виникнення у Північному Надчорномор'ї катакомб із дольменами Північного Кавказу.

Такий підхід до причин зміни поховальної обрядовості однієї форми на зовсім іншу, як здається, є модернізацією та формалізмом. Як зазначав С. О. Токарев⁶, релігії стародавніх народів, аж до світових релігій, серед інших завдань мали на

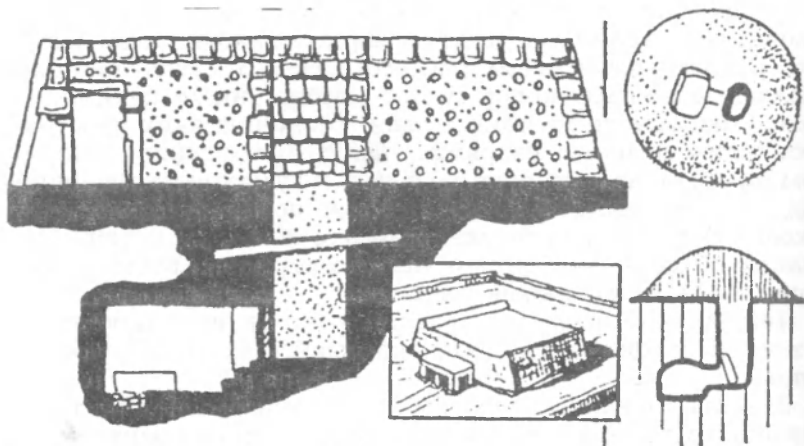
² Массон В. М. Первые цивилизации. — М., 1989. — С. 143.

³ Шнирельман В. А. Возникновение производящего хозяйства. — М., 1989. — С. 165, 167.

⁴ Кривцова-Гракова О. А. Генетическая связь ямной и катакомбной культур. — Тр. ГИМ. — Вып. 24. — М., 1955. — 179 с.

⁵ Евдокимов Г. Л. О раннем этапе катакомбной культуры в Северном Причерноморье // Проблемы эпохи бронзы юга Восточной Европы: Тез. докл. конф. — Донецк, 1979. — С. 45—46.

⁶ Токарев С. А. О религии как социальном явлении: мысли этнографа // СЭ. — 1979. — 3. — С. 87—105.



Мал. 1. Єгипетська мастаба та катакомбне поховання Північного Надчорномор'я (за М. О. Чмиховим).

меті зберегти й підтримати етнічну відмінність конкретного етносу. Тобто одним з головних завдань досвітових релігій було збереження етносу чи етносоціального організму як окремої суспільної одиниці. Тому будь-які зміни у релігійній сфері (а поховальний обряд становив одну з найважливіших складових частин релігії) мали бути наслідком перш за все етнічних змін.

Іншою гіпотезою щодо походження катакомбної спільності є міграційна. Вона передбачає формування катакомбної культури завдяки припливу нового населення або з Кавказу ⁷, або з Балкан та Західної Європи ⁸. Першим міграційну гіпотезу висунув В. А. Городцов ⁹, який помітив тотожність поховальних споруд на Кіпрі та Єгипті з Північним Надчорномор'ям доби ранньої бронзи (мал. 1).

Катакомби з'являються у Північному Надчорномор'ї вже у сталому вигляді, а перехідні форми як правило свідчать уже про дальші контакти із тубільним населенням. Міграційну гіпотезу найповніше обґрунтував Л. С. Клейн ¹⁰.

⁷ Фисенко В. А. Племена катакомбной культуры Северо-западного Прикаспия: Автореф. дисс. канд. ист. наук. — Л., 1967. — С. 18; Эрдниев У. Э. Археологические памятники Южных Ергеней. — Элиста, 1982. — С. 91.

⁸ Клейн Л. С. Происхождение донецкой катакомбной культуры: Автореф. дисс. канд. ист. наук. — Л., 1968. — 16 с.; Клейн Л. С. Краткое обоснование миграционной гипотезы о происхождении катакомбной культуры // Вестник ЛГУ. — 1962. — № 2. — С. 74—87.

⁹ Городцов В. А. Археологические культуры Средней России. — М., 1916.

¹⁰ Клейн Л. С. Краткое обоснование миграционной гипотезы о происхождении катакомбной культуры // Вестник ЛГУ. — 1962. — № 2. — С. 74—87.

Судячи з праці С. О. Токарева¹¹, участь у формуванні каткомбної спільності якихось мігрантів видається очевидною. Змінюється поховальний обряд, також зазнає великих змін кераміка. Проте між ямною та каткомбною спільностями стосунки набагато складніші, ніж це можна собі уявити на перший погляд¹².

За останні півтора десятиліття з'явилося багато нових матеріалів, постали у певній мірі нові питання у проблемі появи каткомбного обряду та культури на території Північного Надчорномор'я. Всі вони вимагають свого тлумачення, інтерпретації. Існуючі гіпотези також повинні розвиватися, враховуючи ці нові дослідження. Дана стаття й є спробою розв'язати деякі протиріччя, що постали зараз у поглядах на появу каткомбної спільності та новими матеріалами щодо цього питання. Розглянемо їх.

Якщо у сфері ідеології та суспільних відносин у населення каткомбної спільності Північного Надчорномор'я ми фіксуємо явні запозичення із стародавнього Сходу (обряд поховання у каткомбі¹³, моделювання черепів та статуїзація кістяка¹⁴ (мал. 2), бальзамування небіжчиків та деформація голів¹⁵, спорудження святилищ, аналогічних за конструкцією месопотамським зіккуратам, обряд відкриття вуст та очей¹⁶, певні аналогії в міфологічних системах Близького Сходу та каткомбної культури у кераміці¹⁷ (мал. 3) та інших матеріалах¹⁸, нарешті, треба згадати аналогічну Близькосхідній організацію каткомбного

¹¹ Токарев С. А. О религии как социальном явлении: мысли этнографа // СЭ.—1979.—№ 3.— С. 87—105.

¹² Пустовалов С. Ж. До реконструкції соціального організму за матеріалами каткомбної культури Північного Причорномор'я // Поховальний обряд давнього населення України.— К., 1991.— С. 104—122.

¹³ Клейн А. С. Краткое обоснование миграционной гипотезы о происхождении каткомбной культуры // Вестник АГУ.—1962.—№ 2.—С. 74—87.

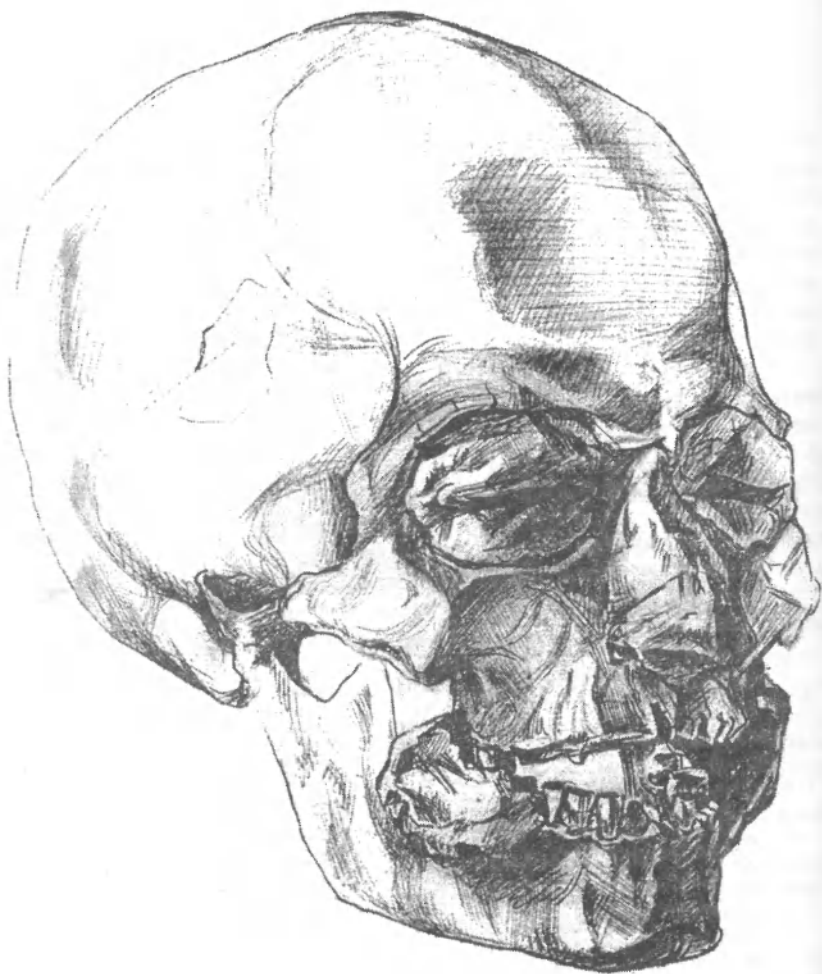
¹⁴ Отрощенко В. В., Пустовалов С. Ж. Обряд моделировки по черепу у населения каткомбной общности // Духовная культура древнего населения Украины.— К., 1991.— С. 59—84.

¹⁵ Там само.

¹⁶ Пустовалов С. Ж. Некоторые вопросы идеологии и социальной структура каткомбной общности // Духовная культура древнего населения Украины: Тез. докл. конф.— К., 1989.— С. 55.

¹⁷ Пустовалов С. Ж. Деякі близькосхідні елементи в ідеології каткомбного населення Північного Надчорномор'я // Археологія.— 1993.— № 1.— С. 24—34.

¹⁸ Шилов Ю. А. Прародина ариев.— К., 1995.— С. 713. Рис. 37; Чмыхов М. О. Давня культура.— К., 1994.— С. 157—158; Чмыхов Н. А. Возможные параллели социальных структур Северного Причерноморья и Ближнего Востока // Древнейшие общности земледельцев и скотоводов Северного Причерноморья V тыс. до н.э.—V в. н.э.— Тирасполь, 1994.— С. 138—139.



Мал. 2. Катакомбний модельований череп з кургану поблизу
м. Молочанська.



Мал. 3. Розгортка малюнку на горщику з катакомбного поховання 11 к2 біля с. Вознесенка на Мелітопольщині.

війська¹⁹, то у сфері матеріальної культури прямі запозичення майже відсутні.

Спільною ознакою для ямно-катакомбного часу є метал північно-кавказьких типів²⁰, проте це навряд чи є наслідком міграції населення. До явних імпортів слід лише віднести кілька знахідок єгипетських скарабей та лотосовидних підвісок²¹.

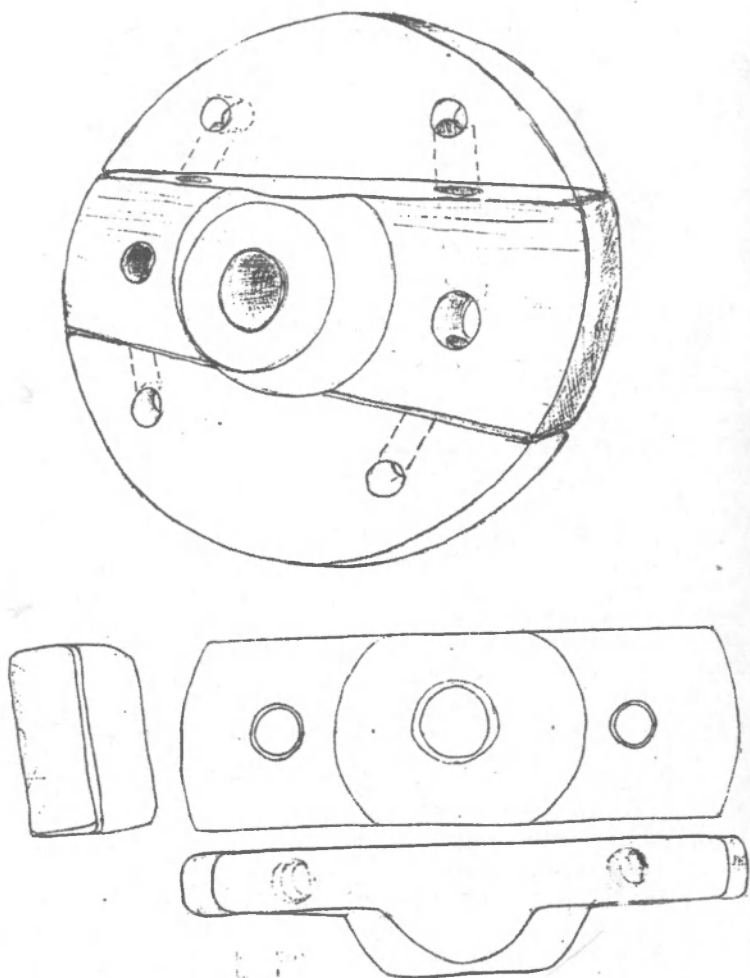
До цих запозичень та прямих імпортів за останні роки, мабуть, треба додати лише месопотамську конструкцію колеса з катакомбного поховання поблизу м. Молочанська (мал. 4)²². Опишемо його докладніше. Це середня частина колеса, що правила за перетинку між вхідною ямою та поховальною камерою. Завдяки тому, що ця деталь колеса була додатково заліплена глиною й утворилася можливість зробити відливку (дерево колеса повністю розклалося). Загальний діаметр колеса становив 0.72 м, центральний отвір для вісі був 0.11 м; товщина ободу 0.08 м, діаметр ступиці 0.32 м; ширина колеса разом із ступицею 0.16 м; обабіч ступиці розташувалися менші колоподібні отвори діаметром 0.05—0.06 м; до цих менших отворів з торців були просвердлені теж отвори діаметром 0.05 м, напромак отворів утворював гострий кут. Тобто вони були зроблені не перпендикулярно до торцевої поверхні колеса.

¹⁹ Ключко В. І., Пустовалов С. Ж. До реконструкції озброєння та військової справи катакомбного населення Північного Причорномор'я // Праці центру пам'яткознавства. — К., 1991. — Вип. 1 — С. 118—141.

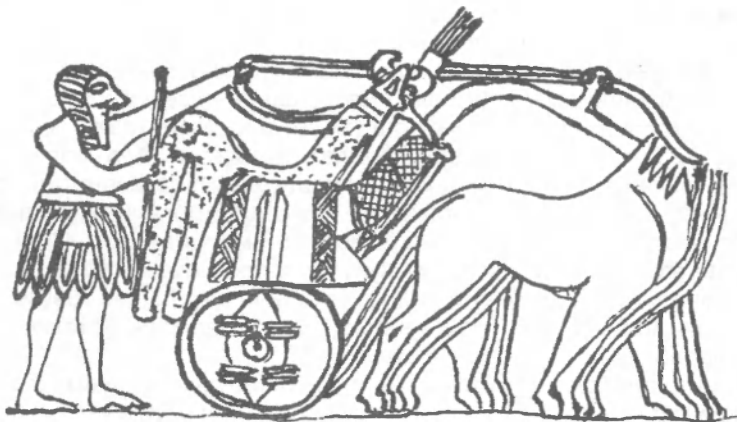
²⁰ Клейн Л. С. Катакомбная культура или катакомбные культуры? // Статистико-комбинаторные методы в археологии. — М., 1970. — С. 165—179.

²¹ Эрдниев У. Е. Археологические памятники Южных Ергеней. — Элиста, 1982. — С. 91.

²² Отрощенко В. В. та інші. Отчет о работе Запорожской экспедиции за 1985 г. — НА ІА НАН України. Ф. Е. — 1985/4. — С. 93.



Мал. 4. Реконструкція колеса з поховання 6 к.15 с. Заможне.



Мал. 5. Рельєф із зображенням колісниці з Ура. Середина III тис. до н.е.

Така конструкція середньої частини колеса передбачає наявність двох додаткових отворів у сегментах, що кріпилися до центральної частини. Штифти, що проходили у середині колеса, додатково кріпилися мотузками, або, скоріше, ремнями, які стягували сегменти й центральну частину через бокові отвори.

Описана вище конструкція колеса добре відома на Давньому Сході у середині III тис. до н.е.²³ (мал. 5). На рельєфі з Ура зображено також тричастинне коло, де сегменти притягуються до центральної частини ремнями чи мотузками²⁴. Конструкція такою мірою аналогічна, що не викликає сумніву її пряме запозичення катакомбним населенням.

Отже, цими речами, окрім випадкової знахідки, й вичерпується перелік давньосхідних імпортів чи дериватів серед матеріалів катакомбної культури. І це на тисячі розкопаних катакомбних поховань. Отже, наявна диспропорція між рівнем ідеологічного запозичення, паралелей у суспільній організації Близького Сходу та катакомбній культурно-історичній спільності із рівнем впливів у матеріальній культурі. Всеосяжність, комплексність у громадській та ідеологічній сферах за мізерності в матеріальній. Ця невідповідність чомусь раніше не помічалася.

Комплексність впливів в ідеології передбачає у світлі вище

²³ Горелик М. В. Боевые колесницы Переднего Востока III—II тыс. до н. э. // Древняя Анатолия. — М., 1985. — С. 183—202.

²⁴ Чайлд Г. Древнейший Восток в свете новых раскопок. — М., 1956. — Рис. 24.

викладеного прихід нового населення, яке мало змогу диктувати свою волю навіть у такій консервативній сфері життя як ідеологія, релігія. Але нове населення повинно було принести із собою й свою прабатьківську матеріальну культуру, яка мала б бути репрезентована у матеріалах як поселень, так і могильників. Катакомбні поселення майже не відомі. А в могильниках її теж немає. Проте це становище лише означає, що такі пам'ятки досі не знайдено. Отже, не знайдені й найдавніші у Північному Надчорномор'ї катакомбні могильники. Справді, мав пройти певний час, щоб культура прабатьківщини на новому місці повністю вийшла з ужитку: кераміка розбилася або була відкладена у похованнях, одяг, інші речі зіпсувалися або також потрапили до могили.

Для східнокатакомбного світу найдавнішими катакомбами вважалися прості катакомби з чітко вираженими кутами (прямокутні, трапецієподібні, шестикутні тощо), прямокутними або трапецієвидними шахтами із зібганими на боці небіжчиками та інвентарем кавказьких типів (мається на увазі метал) з керамікою переважно ямного вигляду²⁵. Для інгульської культури також починають виділяти ранній етап, який сягає останньої чверті III тис. до н.е.²⁶. Проте у кінці 70 — на початку 80-х років з'явилася серія підбійних та катакомбних поховань, що передували у стратиграфічному відношенні ямним могилам²⁷. З одного боку серед доямних поховань траплялися підбої, де небіжчик лежав у скорченому на боці стані з руками у позі адорації, а в одному випадку була знайдена справжня катакомба²⁸ (мал.б). Поховання мало майже колоподібну шахту, дерев'яну перетинку з планок, які стояли сторч; дромос, що розширювався у бік камери, та овальну поховальну камеру. У камері було поховано дитину із типовим пізньоенеолітичним інвентарем.

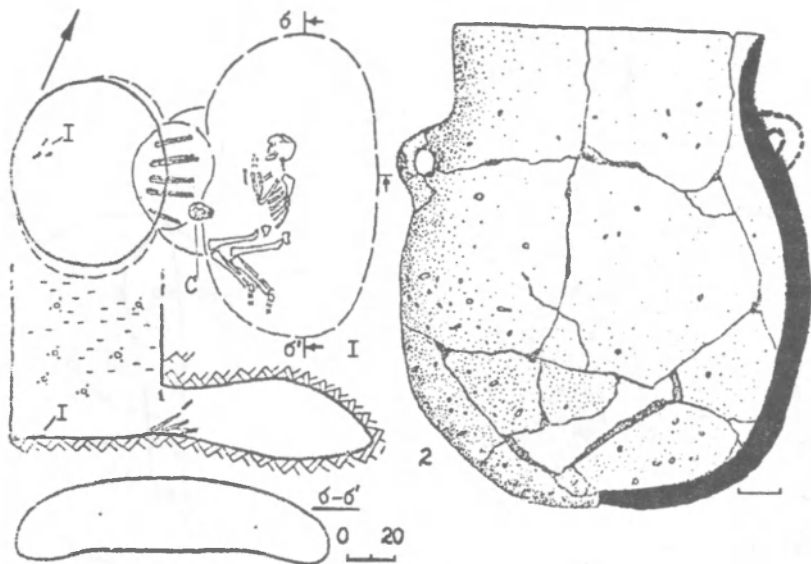
Дослідники вважають це поховання пізньоенеолітичним та наголошують на тому, що катакомбний поховальний обряд

²⁵ Евдокимов Г. Л. О раннем этапе катакомбной культуры в Северном Причерноморье // Проблемы эпохи бронзы юга Восточной Европы: Тез. докл. конф. — Донецк, 1979. — С. 45—46; Пустовалов С. Ж. К методике периодизации катакомбной культуры по данным погребального обряда // Новые методы археологических исследований. — К., 1982. — С. 87—18; Братченко С. Н. Катакомбные культуры Северского Донца и северо-восточного Приазовья // Проблемы охраны и исследования памятников археологии в Донбассе: Тез. докл. конф. — Донецк, 1989. — С. 27—29.

²⁶ Андросов А. В., Марина З. П., Завгородний Д. И. Энеолитический курган у с. Богуслав в Присамарье // Проблемы археологии Поднепровья. — Днепропетровск, 1991. — С. 4—19.

²⁷ Там само.

²⁸ Там само.



Мал. 6. Енеолітичне поховання 12 т.л с. Богуслов на Дніпропетровщині.

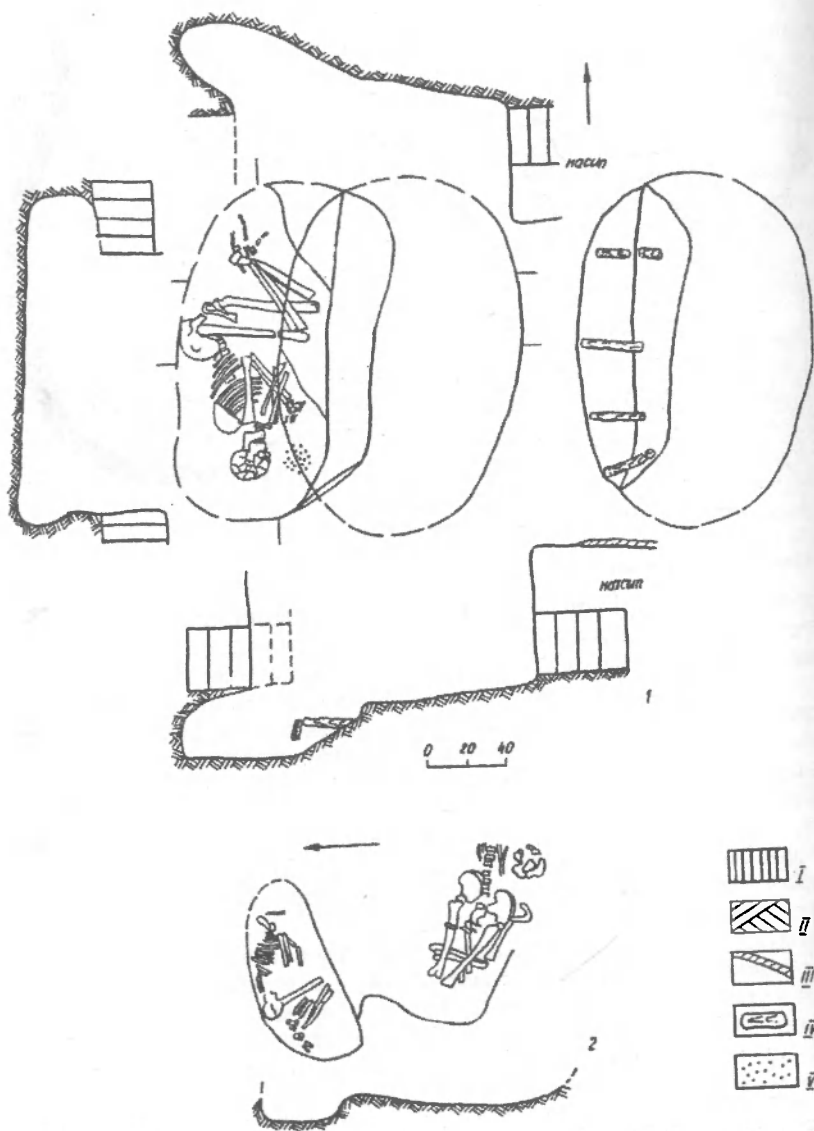
з'являється на рубежі між енеолітом та ранньобронзовою епохою, не даючи розгорнуту картину того, як це відбувалося й чи причетна до цих комплексів пізніша катакомбна спільність.

Деякі пізньоенеолітичні поховання у підбоях було розкопано у Надазов'ї²⁹ (мал.7). У всіх випадках ці поховання стратиграфічно передують ямним могилам. Не наважуючись інтерпретувати появу таких підбійних доямних поховань, деякі дослідники закликали шукати коріння цього обряду на Близькому Сході, а саме у халафській культурі, серед населення якої були поширені катакомби³⁰. Проте ніхто не пов'язував їхню появу з катакомбною культурою. Вирішальне значення для проблеми виникнення катакомбної спільності, особливо її східної частини, мають матеріали поселення та могильника поблизу с.Велікент у Приморському Дагестані. Тут у населення куро-аракської культури (енеоліт) були виявлені та розкопані 10 великих катакомб, що ними користувалися дуже тривалий час, починаючи з енеоліту аж до початку II тис. до н.е.³¹

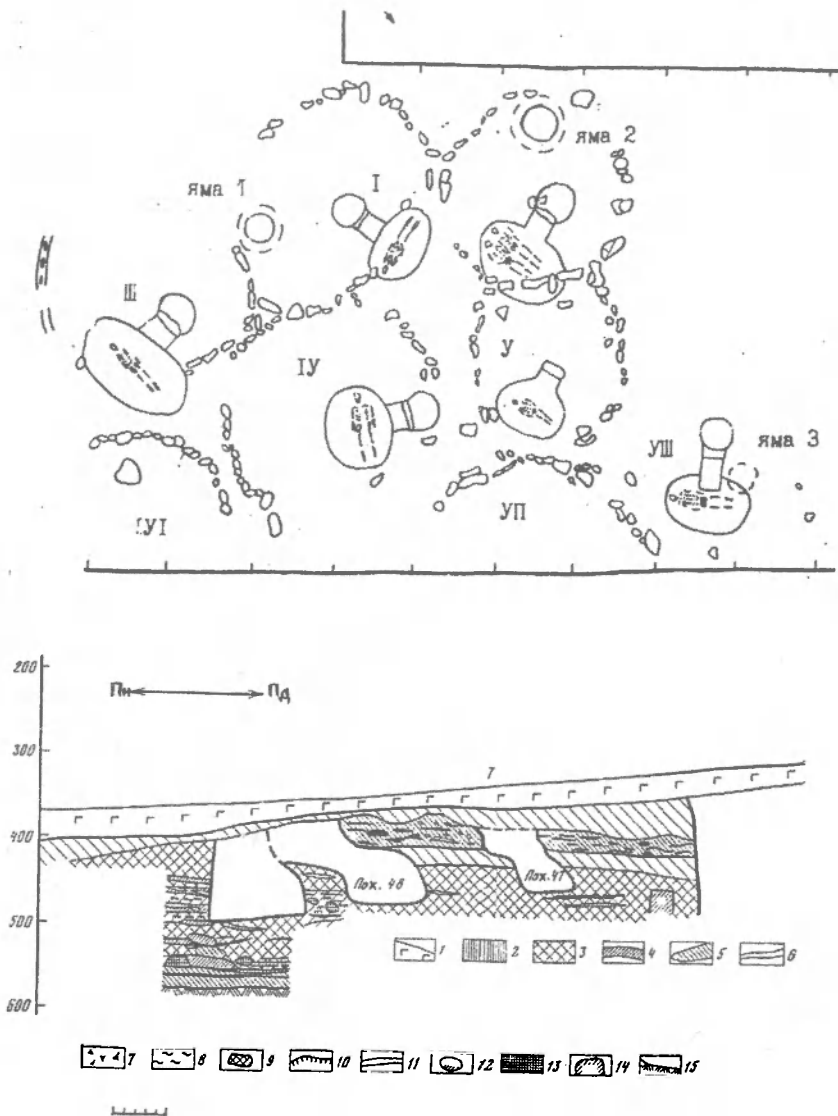
²⁹ *Рассамакин Ю. Я.* Энеолитические погребения бассейна р. Молочной // Древнейшие скотоводы степей юга Украины. — К., 1987. — С. 31—47; С. 42.

³⁰ Там само. — С. 42.

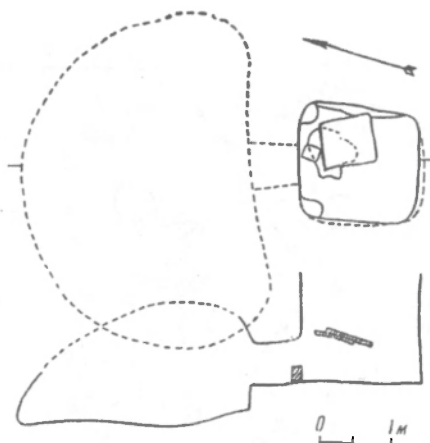
³¹ *Гаджиев М. Г.* Раннеземледельческая культура Северо-Восточного Кавказа. — М., 1991. — С. 171.



Мал. 7. Енеолітичні поховання 1—к.2, пох.14; 2— к.3, пох.1 (Виноградне).



Мал. 8. План могильника біля с. Штурмове та розріз з катакомбами халафської культури на поселенні Ярим-тепе.



Мал. 9. Катакомба № 8 з Великентського могильника.

У свою чергу, куро-аракське населення тісно споріднене із Кірбет-Коракською культурою ранньої бронзової доби Анаболії та Вірменського нагір'я³². Кірбет-Коракська культура, у свою чергу, наслідує традиції поховального ритуалу згадуваної халафської культури³³.

Халафські поховальні споруди повністю наслідують житла цієї ж таки культури, що складаються із прямокутного тамбура або сіней та коловидного житлового приміщення. Так само на Великентському поселенні житла мають овальну та коловидну форму. Овальні господарчі споруди знайдено також і на поселенні інгульської культури Матвіївка-1 у Пониззі Південного Бугу³⁴. Овальні кам'яні основи легких будівель знайдені й над ґрунтовим катакомбним могильником Штурмове у Криму³⁵ (мал.8). Житла такої конструкції не відомі на Півдні України уже з доби раннього енеоліту.

Таким чином, шлях появи катакомб у Північному Надчорномор'ї з Близького Сходу через Кавказ на сьогоднішній день простежується досить чітко.

³² Mellaart J. Early Bronze age in The Near East and The Anatolia.— Beurut, 1966.

³³ Мерперт Н. Я., Мунчаев Р. М. Погребальный обряд племен халафской культуры // Археология старого и нового света. — М., 1982. — С. 28—49.

³⁴ Никитин В. И. Матвеевка-1 — поселение катакомбной культуры на Южном Буге // СА.— 1989. — № 2.— С. 136—150.

³⁵ Савеля О. Я., Тоцев Г. Н. Катакомбный могильник Штурмове-1 в Крыму // Проблемы археологии Северного Причерноморья и Крыма.— Вып. III.— Запорожье, 1992.— С. 122—126.

Важливою відміною Великентських катакомб є їхня ґрунтовість, безкурғанний характер. Всі десять могил містилися на схилі пагорба й були відкриті зовсім випадково, завдяки просуванню глиняного кар'єру цегляного заводу. Катакомби мали підквадратні шахти, глибиною від 2 м й більше та великі квасолеподібні камери (6.6х4.4 м) (мал. 9). У катакомбах знайдено залишки численних кістяків померлих. Наприклад, у катакомбі № 5 було відкрито не менше 136 чоловік. Це мінімальна кількість тому, що попередніх небіжчиків зсунуто в бік чи навіть викинуто; встановити точну кількість померлих не можна. У катакомбі № 8 знайдено приблизно 50 померлих. Як правило, в анатомічному порядку лежав лише останній кістяк, решта складали купу кісток біля однієї із стінок камери. На думку дослідників³⁶, це родові та родинні склепи, які використовувалися кілька сотень років. Треба підкреслити, що у ранньобронзову епоху за матеріалами Великентського поселення різко зміцнилися контакти із Закавказзям, а саме із населенням Алазано-Беденської культури³⁷.

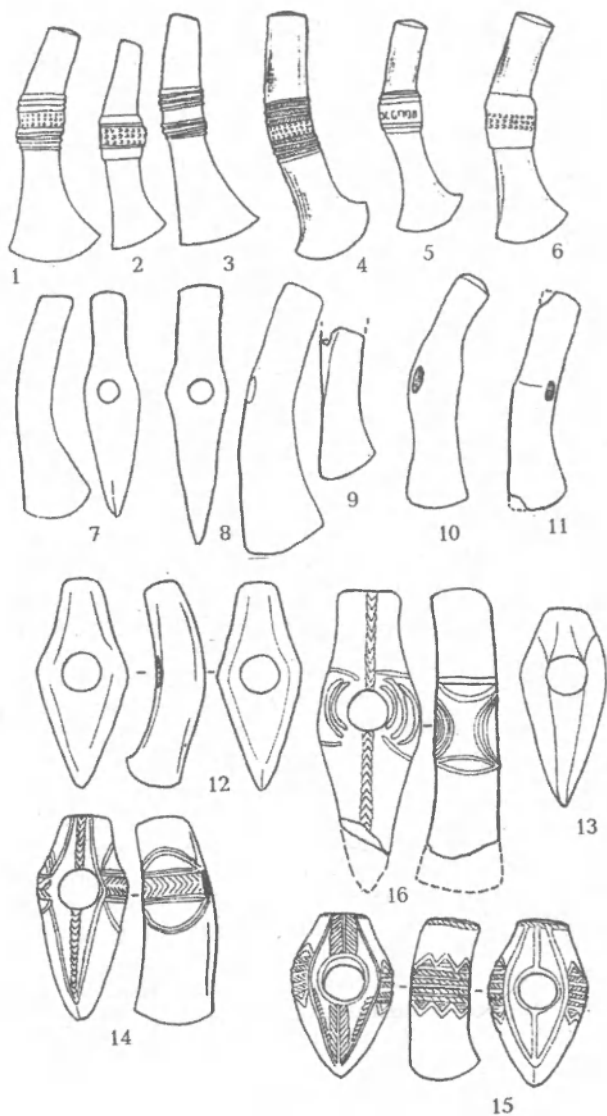
Таким чином, уявляється, що найдавніші катакомби у населення Північного Надчорномор'я, так само як і катакомбний могильник Великентського поселення, були ґрунтовими. Вони не мали або не зберегли зовнішніх ознак й використовувалися досить тривалий час. Так само як і доямні підбійні поховання, вони повинні датуватися не пізніше як серединою III тис. до н.е. Проте урівнювати доямні поховання у підбоях та катакомбах з вірогідними справжніми ранніми катакомбами не можна (відомі доямні поховання лише наслідування, дериват), хоча між ними безперечно існує тісний зв'язок.

Третім визначальним для теми статті моментом є датування самої катакомбної спільності й, зокрема, окремих культур. Спеціальне дослідження як Інгульської, так і переддонецької чи донецької зброї показало, що одні й ті самі типи сокир та булав зустрічаються в обох катакомбних та у пізньоямному масиві поховань³⁸. Передусім це стосується орнаментованих сокир-молотків короткого та видовженого типів (мал. 10). У більшості випадків сокири мали орнаmentaцію середньої частини виробу. За Балканськими та Анатолійськими аналогіями ці речі да-

³⁶ Гаджиев М. Г., Магомедов Р. Г. Великентские катакомбы // Проблемы изучения катакомбной культурно-исторической общности. — Запорожье, 1990. — С. 14—16.

³⁷ Гаджиев М. Г. Раннеземледельческая культура Северо-Восточного Кавказа. — М., 1991. — 264 с.

³⁸ Ключко В. І., Пустовалов С. Ж. До реконструкції озброєння та військової справи катакомбного населення Північного Причорномор'я // Праці центру пам'яткознавства. — К., 1991. — Вип. 1. — С. 118—141.



Мал. 10. Сокири катакомбної спільності та їх аналогії з Трої-ІІ та Дораку.

туються не пізніше середини III тис. до н.е. Такі сокири мають аналоги у поселенні Єзеро, Трої та могильнику Дорак ³⁹.

Твердження про синхронність появи Інгульської культури та східнокатакомбних пам'яток, віднесення цього процесу до середини III тис. до н.е. дозволяє прояснити дещо в проблемі походження Північнонадчорноморських катакомб. Так, за С. І. Круц, північнокавказький та Малоазійський антропологічні типи представлені в інгульського населення ⁴⁰, а так звані ранньокатакомбні поховання мали типові риси попереднього ямного населення. Доки вважалося, що Інгульська культура належить до пізньокатакомбного горизонту, а переддонецькі поховання (поховання східного обряду) — до раннього ⁴¹, доти гіпотеза про міграційне походження катакомбного обряду не мала антропологічних підтверджень. З'ясовано, що спочатку з'являвся новий поховальний обряд, а лише потім, у пізньокатакомбний час, фіксується новий антропологічний тип. З поглибленням дати Інгульської культури все стає на свої місця (до речі, про середину III тис. до н.е. свідчить і колесо катакомбного поховання біля м. Молочанська).

Отже, за датою речі з найдавніших катакомб навіть зараз наближаються до часів пізнього енеоліту — до того часу, яким датуються доямні підбійні та катакомбні поховання. Таким чином, усувається хронологічний розрив між цими двома явищами.

Четвертим важливим для розуміння появи катакомбного обряду моментом є станово-кастова система, започаткована у катакомбному Північнонадчорноморському етно-соціальному організмі ⁴². Сутність її полягає в тому, що у межах поширення Інгульського катакомбного обряду населення, що його практикувало, опиняється на верхньому щаблі соціальної ієрархії й експлуатує нижчі етносоціальні групи, а саме східнокатакомбну та пізньоямну. Така система могла утворитися лише тоді, коли між мігрантами (інгульське населення) і тубільцями (енеоліт) існує величезна економічна, соціальна, релігійна і взагалі культурна прірва.

Це передбачає припинення нормального розвитку взаємовідносин між окремими етносоціальними групами єдиного соціаль-

³⁹ Єзеро — ранньобронзово селище.— София, 1979.— С. 547. Muller W. Troja. Berlin. 1974.

⁴⁰ Круц. С. И. Палеантропологические исследования Степного Приднепровья.— К., 1984.— 205 с. — С. 91.

⁴¹ Там само.

⁴² Пустовалов С. Ж. О формах политогенеза в катакомбном обществе Северного Причерноморья // Тез. докл. Всесоюзного семинара «Проблемы изучения катакомбной культурно-исторической общности». — Запорожье, 1990. — С. 78—81.

ного організму, суспільства. Міжетнічні контакти підпорядковуються певній жорсткій системі та вкрай обмежуються. Окремі етносоціальні групи стають майже ендегамними, а шлюби між ними відбуваються за суворими правилами й не дозволяють знижувати своє соціальне становище, особливо жінкам. Це так званий звичай «анулома»⁴³.

Отже, оскільки на сьогоднішній день преференційною гіпотезою появи катакомбної спільності, а з нею й обряду, є міграційна, то необхідно промодельовувати цей процес, враховуючи викладені вище чинники.

Появу катакомбного обряду у Надчорноморських степах можна реконструювати як процес міграції населення високорозвинutoго у найрізноманітніших сферах культури, знайомого з досягненнями Близького Сходу. Тобто за походженням це було закавказьке та кавказьке населення. Воно прийшло на територію, що займали суто первісні племена з великою перевагою питомої ваги привласнюючої економіки у суспільстві. У надчорноморському суспільстві не могло бути й мови про класоутворення, державу тощо. Між мігрантами й тубільцями існувала величезна культурна, ідеологічна, суспільна прірва.

Як свідчать історично зафіксовані міграції, більш високорозвинені мігранти в архаїчному оточенні на першому етапі, як правило, існують паралельно із тубільним населенням, практично не маючи контактів з ним та не впливаючи одне на одного. Про це свідчить поява європейців у країнах Африки, Південної Америки, особливо Австралії. Згодом, коли мігранти накопичують певний демографічний потенціал, опановують мову та починають розбиратися у звичаях аборигенів, останніх починають або знищувати, якщо вони зовсім не здатні до використання у суспільстві мігрантів (індіанці Мезоамерики, австралійці, деякі народи Африки), або перетворювати на неповноправні верстви населення шляхом позаекономічного примусу. У зв'язку з цим згадаймо суспільства, що утворилися в іспанських колоніях Вестіндії, систему апартеїду у Південній Африці, систему варн у давній Індії, взаємовідносини між повноправними спартанцями та ілотами.

Такі гетерогенні за своїм етнічним складом суспільства, де окремі етносоціальні групи населення відрізняються рівнем суспільного розвитку, все ж передбачають вже обмін культурною інформацією, поступове підвищення культурного рівня залежних нижніх верств населення, яке згодом підтримує могутність створеної панівним прошарком соціальної організації. Для існування в єдиному соціумі потрібна мова для спілкування.

⁴³ Куценков А. А. Эволюция индийской касты. — М., 1983. — С. 50.

Культура мігрантів стає престижною. Її прагнуть, освоюють, переймають. У свою чергу, змінюється й культура мігрантів. Вигадується фіктивна генеалогія мігрантів, що доводить їхнє право на володіння даною землею. Врешті-решт, щоб ефективно експлуатувати місцеве населення, якась частина тубільної соціальної верхівки приймається до панівного прошарку нового населення. Із жінками, з якими змушені брати шлюб мігранти, до них приходять й якась частина місцевої матеріальної культури. Тобто й серед новачків проходить аккультурація, певний зсув у бік місцевої культури. Це викликано необхідністю адаптації як до природного, так і до культурного середовища. Ясна річ, що ця адаптація має обмежений характер, вона неповна через культурну прірву й тому повного злиття тубільної та прийшлої культури не відбувається.

Таким чином, з урахуванням всього викладеного, історичний процес у степах Північного Надчорномор'я уявляється так. Десь у середині III тис. до н.е. з районів Закавказзя та Північного Кавказу, між собою теж не однорідне, до Північно-надчорноморських степів починає приходити колишнє осіле землеробсько-скотарське населення, яке внаслідок аридизації клімату переходить до рухливого скотарства. Це населення добре обізнане із технологією різних ремесел, насамперед із металургією, має добре розвинену соціальну стратифікацію. Воно чудово знайоме з культурними досягненнями Стародавнього Сходу.

Релігійна система прибулих формувалася під впливом давньоєгипетської та Месопотамської цивілізацій.

Потрапляючи у нове, досить примітивне суспільство, вони привертають до себе увагу тубільців, які намагаються наслідувати новим сусідам (ці перші спроби наблизитися до культури нових насельників степу й відмічають доявні поховання у підбоях та катакомбах). Якщо це дійсно мало місце, то знаходять пояснення й знахідки у другому шарі Михайлівського поселення, що датується також серединою III тис. до н.е., курільниць на трьох ніжках. (Відомо, що курільниці є однією з яскравих рис кочового східнокатакомбного населення).

Прийшло ж населення продовжує ховати своїх небіжчиків, як і на прабатьківщині, у ґрунтових катакомбах, що споруджувалися якщо не на вододілах, то на високих схилах пагорбів. Ці катакомби приймають у вигляді поховального інвентаря предмети прабатьківської культури мігрантів, яка, таким чином, швидко вилючається з обігу.

Пізніше, мабуть невдовзі після приходу до українських степів, невідомо з якої конкретної причини (можливо, погіршення

стосунків між новим та місцевим населенням або, скоріше, встановлення жорсткої етносоціальної ієрархії), контакти між згаданими групами населення майже припиняються й вони існують паралельно. У тубільного населення складається т.зв. пізньоямна культура, а мігранти продовжують використовувати ґрунтові могильники і лише згодом починають ховати своїх померлих у курганах. Місцева знать переходить до використання поховального обряду мігрантів, а ті, у свою чергу, починають ховати мерців у курганах, як попередників, так і насипати свої, тим самим утверджуючи своє право на володіння цими землями й прилучаючись до генеалогії місцевих володарів. Ґрунтові могильники стають місцем упокоєння тільки нижніх етносоціальних прошарків, тому забуваються колишні традиції поховання знаті у ґрунтових могильниках. Вони припиняють своє існування. Панівний прошарок, використовуючи кургани як місце поховання, все ж відокремлюється від решти населення — утворюються спеціальні могильники знаті (прототип геррів), з'являються спеціальні поховальні обряди для поховання знаті. Станово-кастова система розділяє окремі етносоціальні прошарки Північнонадчорноморського суспільства й не дає утворитися єдиному етносові ⁴⁴.

Отже, найдавніші катакомбні поховання у Північному Надчорномор'ї мають бути у ґрунтових могильниках. Біритуалізм (курганні та ґрунтові) у могильниках зберігається у Степовій частині України упродовж як доби бронзи, так і раннього залізного віку ⁴⁵.

Внаслідок особливостей свого розташування (вододіли, пагорби) ці катакомбні могильники досі не знайдено. Тому близькосхідні імпорти досі майже не відомі на нашій території у цей час.

Час появи катакомбної спільності слід віднести до середини III тис. до н.е., причому, як інгульського, так і східнокатакомбного обряду її населення. Цю подію маркують перші спроби тубільного населення наслідувати традиції мігрантів (внаслідок цього з'являються підбої та справжні катакомби у курганах (курильниці на Михайлівському поселенні). Після цього тривалий час ямні та катакомбні могили розміщувалися нарізно: одні у ґрунтових могильниках, інші — у курганнях. Проте зростання питомої ваги катакомбних рис у ямному похо-

⁴⁴ Пустовалов С. Ж. Багатокамерні катакомби та деякі питання соціальної структури катакомбного населення Північного Причорномор'я // Археологія. — 1990. — № 1.

⁴⁵ Пустовалов С. Ж. До реконструкції динаміки чисельності степового населення України доби енеоліту — пізнього середньовіччя // Тези доповідей І щорічної конференції НАУКМА. — К., 1995. — С. 14.

вальному обряді відмічають останнім часом всі дослідники ⁴⁶.

Спростувати або довести правильність викладеного вище може тільки знахідка хоча б одного такого могильника. Де ж можуть міститись такі могильники? На це питання відповісти однозначно дуже важко. З одного боку, виходячи з того, що великентські катакомби знаходились на схилі пагорба, що лежав напроти поселення, то й найдавніші катакомбні поховання мусять бути поблизу поселень з катакомбними матеріалами (Матвіївка, Михайлівка, Леонтіївка, Мала Хортиця) ⁴⁷. З іншого боку, катакомбні поселення найдавнішого часу не виявлені, тому як більш перспективне привертає увагу інше міркування. Здається, що середня течія р. Молочної також може бути місцем розташування таких ранніх могильників. Тут, де було виявлено катакомбне святилище, містився могильник вищої знаті, функціонувала як святилище й Кам'яна Могила, можливо, слід шукати й найдавніші катакомби. Правий високий берег р. Молочної, багатий на пагорби та схили, можливо, десь і приховує такий могильник.

Цілком вірогідно, що підземні пустоти, що, як стверджує мелітопольський краєзнавець-лазоходець, знайдені ним біля Мелітополя, не є чарівними скарбницями скіфів чи якихось інших історичних народів, а саме першими ґрунтовими катакомбами доби енеоліту — ранньої бронзи. Відкидаючи зайві подробиці про глибину чи конкретні розміри цих підземель, а беручи до уваги сам факт наявності якихось підземних пустот, їх розташування на схилі, значні скупчення металу (в одній з великентських катакомб знайдено 1,5 тис. металевих предметів ⁴⁸), свідчить на користь такого припущення. Перевірити останню гіпотезу було б дуже цікаво. На жаль, сучасний стан джерел фінансування дозволяє лише поставити проблему. Розв'язання її стане можливим тільки у майбутньому.

⁴⁶ Шапошникова О. Г., Фоменко В. Н., Довженко Н. Д. Ямная культурно-историческая общность. Южнобугский вариант. — К., 1986; Николова А. В. Хронологическая классификация памятников ямной культуры степной зоны Украины: Автореф. дисс. канд. ист. наук. — К., 1992. — 21 с.

⁴⁷ Оленковський Н. П., Пустовалов С. Ж. Пам'ятки енеоліту та ранньої бронзи // Археологічна карта Нижньодніпровського регіону. — Херсон, 1993. — Вип. 3 — С. 63.

⁴⁸ Гаджиев М. Г., Магомедов Р. Г. Великентские катакомбы // Проблемы изучения археологии Северного Причерноморья и Крыма. — Вып. III. — Запорожье, 1992. — С. 122—126.

Чумаченко Б. М.



ОСІНЬ АНТИЧНОСТІ ЯК ОБ'ЄКТ ІСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЇ РЕКОНСТРУКЦІЇ

Наш час відзначається цікавістю до романтичних епох. У гуманістиці ХХ ст. реабілітовано і досліджено культурну специфіку середньовіччя і бароко. Підсвідома антипатія до цих романтичних епох була елімінована з *Weltanschauung* вчених-гуманітаріїв, про що свідчить валоризація понять «готика» і «бароко», які мали спочатку, як відомо, суто пейоративний зміст. Ці приклади ілюструють принципові зміни в історичному мисленні, завдяки чому так звані класичні епохи вже не затьмарюють в нашій свідомості не- або посткласичні часи. Кожний із них у наших очах апіорі має свою пізнавальну вартість і неповторну, можливо, дещо екзотичну красу.

Отже, сучасна гуманістика дає санкцію на вивчення будь-якої сторінки в книзі історії культури. Вже не треба викликати романтичну добу на ідеологічний двобій, розвінчувати її або демонізувати. Партійні пристрасті вже не орієнтують нас у мандрівці лабіринтом минулого. Настав час переглянути старі істматівські позиції відносно пізнього антика, який зображувався нашою Кліо як культурний паупер, інтелектуальний інвалід чи ідеологічний монстр.

Осені античності не пощастило. Справді, її тематика, її сюжетно-образна сторона підкорила

фантазію історичного роману *fin du siecle*, який вважав себе конгеніальною добою, а творці ідеологій незмінно розв'язували історіософську проблему причин падіння Риму, але така постійна увага була для неї скоріше шкідливою. Декадентські романи в стилі «*Quo Vadis?*» Г. Сенкевича з їхнім екзальтованим пафосом і театральними образами й численні історіософські схеми та рефлексії від Монтеск'є, Руссо та Гіббона (ідеологізовані і завжди контрверсійні дослідження причин і факторів першого «занепаду Європи») спотворювали обличчя пізнього антика. У XVIII—XIX ст. те, що писали філософи, публіцисти та романісти на цю актуальну тоді, «гарячу» тему, більше характеризує їхнє власне культурне «я», ніж осінь античності.

Щоб подивитись по-іншому на античну посткласику, необхідно подолати своєрідну інтелектуальну інерцію, владу певної традиції в нашій науковій спільноті. Цю традицію можна окреслити як просвітницьку, хоча витоки її можна простежити чи не до часів ідеологічної боротьби християнства з язичництвом.

Як відомо, кожна епоха мала свій образ античності. Ренесанс, зокрема, орієнтувався на класику і був класицистським за духом. Його завданням була реактуалізація високого антика як «творимої легенди». Гуманісти знайшли в античності магічну силу, за допомогою якої можна конструювати нове життя і нову людину (на першому плані — біотехніка, автодидактика). Ідея виховання духом антика в ренесансній Європі породжувала як максималістські, так і більш помірковані програми. Спочатку, натурально, переважають максималістські програми з майже угопічними претензіями вчених-антикварів. Таке ставлення можна умовно назвати еразмівським — ентузіастичним і оптимістичним щодо перспектив просвіти з джерел *studia humanitatis*. Це ставлення характеризує спроба отримати «соціальний ефект», повернути античність суспільству, переконати європейців займатися науками і мистецтвами за зразком стародавніх, навчити їх мислити категоріями й образами антика. Акцент антикології еразмівського типу зроблено на соціальній інженерії.

Але час розвіяв багато ілюзій великого європейця. Трагічна доба кризи і культурного песимізму, яка почалася внаслідок релігійної революції XVI ст., не ліквідувала *studia humanitatis*, але звузила програму антикізації життя. Античність зберігає престиж і продовжує декорувати культурне життя еліти, але вона не гарантує щасливого оновлення людського роду і виявляється безсилою проти нового танку смерті у вирі релігійних і династичних війн. Для кінця XVI ст. симптоматичним є інше, мінімалістичне ставлення Монтеня, який робить з античності

свою приватну справу. *Studia humanitatis* у Монтеня залишається біотехнікою, але вона позбавлена навіть натяку на соціальну місію. Античні штудії перетворюються в духовний інструмент для підтримки внутрішньої рівноваги, у форму психотерапії самотньої у світі людини. Відповідні потреби і формують картину античності у Монтеня — в ній поєднуються плутархівські «βίω» та стоїчні максими, за допомогою *exemplum* вона підказує європейському інтелігентові Нового часу, як витримувати це життя.

Але незважаючи на контрасти ренесансних штудій людяності, на широкий діапазон позицій гуманістів (від ставлення Еразма до ставлення Монтеня), вони всі будуються на античній класиці. Увага гуманістів прикута до статичної ідеалу й абсолютних цінностей у готовому виді, їхня генеза чи негативна динаміка ігноруються. Ця статика ідеалу фіксувалась у відповідному часі (центральною був час Ціцерона — Цезаря й августівського класицизму) та відповідних образах культурних ідолів. Ренесанс відверто не цікавився пізньою античністю, його археологічні розвідки не торкались матеріалу посткласики, хоча гуманістами і було опрацьовано багато пізньоантичних текстів, хоча як лояльні католики вони були добре зорієнтовані у письменниках патристики. Культ античності, як позачасового культурного абсолюту, заважав гуманістам побачити й оцінити осінню красу посткласичного антика.

Якщо ренесансне антикознавство не шукало в пізній античності духовних скарбів, то Просвіта трактувала її як час тріумфу варварства і релігії. Саме таким був погляд Е. Гіббона, в класичному творі якого Рим «занепадав» понад тисячу років! У похмурій картині великого історичного регресу просвітники об'єднали осінь античності, руйнацію Римської держави, велике переселення народів і всі середні віки як фрагменти грандіозної паузи поступу, порожнього і загубленого часу. Але ці фрагменти історії не складають логічної єдності — і цивілізаційний рівень, і тип культури у кожного свій власний, неповторний. Це механічне поєднання було не на користь пізньої античності, дуже несправедливим і необ'єктивним. Пізньоантичне суспільство було безпрецедентно високоосвіченим, мало рафіновану культуру, яка у власній свідомості здавалась геніальною. Немає більшого контрасту, ніж контраст урбаністичної цивілізації I—V ст. і примітивізму культурних острівців раннього середньовіччя на Заході VI—X ст., доби наївності і справжньої темряви. Просвітницька історіографія зображувала пунктиром як маловартний з точки зору свого культурного доробку проміжок історичного часу близько 500 років (від Флавіїв

до Юстиніана) — майже 1/6 минулого західної культури! Для раціоналістичної Просвіти доба незрозумілої риторики (слово без діяння) або релігійних пошуків асоціювалась із духовним збідненням, шарлатанами, втратою світла філософського розуму, з європейською ніччю. Теурги і візіонери пізньої античності розцінювались як релігійні комедіанти, ритори, софісти, граматиками — як балакучі і схильні до взаємних сварок паразити і підлабунники, імператори — як хворі жорстокі деспоти, що заслуговують на суцільні «Секретні історії» в душі Прокопія Кесарійського, — такий вигляд має зіпсований «людський матеріал» часів занепаду, декадансу. Але не треба розуміти пізньоантичну людину, зокрема пізньоантичну інтелігенцію, за Петронієм і Лукіаном. Карикатура і є карикатурою, іншої мети, ніж посміятися, в іроніків і не було, тому ці образи так само реалістичні, як образ арістофанівського Сократа. Просвітники наче повторюють за Ювеналом *Natio comoea est*. І тому осінь античності для них — це країна культурних антигероїв, тобто людство, яким воно не повинно бути, царство глупоти, рабства, ігноранції. Такі уявлення просвітників провокують на бунт не тільки медієвістів, а й антикознавців.

Багато просвітницьких ляпсусів перейшло у ХІХ ст. до ліберально-позитивістських та марксистських схем історичного розвитку, а звідти — до нашого стереотипу сприйняття пізнього антика як інтелектуальної паузи історії, відпочинку розуму, як доби культурно бідної, епігонської, ерго нецікавої, яку створили духовні рантє і єдиним змістом якої є криза та ідеологічна депресія. Історики-«ліберали», що некритично перейняли погляди (точніше — ламентачії) опозиційних письменників принципату, вважали догмою те, що справжні генії можуть писати тільки в умовах свободи, що за режиму цезаризму їх неможливо навіть уявити. Кінець свободи — це автоматично кінець красномовства, філософії, справжньої поезії, об'єктивної історіографії. Тому пізньоантична інтелігенція — це пародія на героїв духовної культури полісної класики. Такий погляд є, безумовно, гіперболізацією. Свободи творчості в пізньоримському суспільстві було набагато більше, ніж у класичній Спарті і навіть у класичних Афінах у деякі, добре відомі, моменти (процеси проти філософів у V ст. — Анаксагора, Протагора, Сократа), хоча певний ризик, як завжди в історії, існував, у першу чергу, для істориків. Але полювання деспота на літературні таланти та морально-філософську геніальність можна було спостерігати у Римі I ст. (періодичні чистки філософів, заздрість і гнів Нерона, чиє правління було унікальним епізодом, чи Доміціана). В II ст. і пізніше цезаризм позбавився схильності

до ексцесів у «культурній політиці» і створював досить сприятливий клімат для розвитку мистецтва, освіти, наук у Середземномор'ї, демонструючи численні приклади ліберальної освіченої поведінки. Антоніни стимулювали філософію і риторичку, наблизили їх до трону, піклувались про міцну репутацію і влади, і «республіки наук та мистецтв». Не існувало ніякої цензури для носіїв еллінської мудрості, гегемонія стоїцизму як офіційної ідеології принципату Антонінів не заважала діяльності інших філософських шкіл. Можливо навіть, що ці оптимальні умови II ст., ця толерантність і дружба з сильними світу цього, це піклування імператорів шкодили філософії. Комфортні умови для муз завжди не найкращі, золотий дощ Людовика XIV, наприклад, дав абсолютно зворотний результат — здрібнення талантів після творчого апогею доби Корнеля і Расіна. Повертаючись до питання про свободу, ще раз підкреслимо — умови праці пізньоантичної інтелігенції — професіоналів чи дилетантів — важко назвати кепськими. Функціонування і репродукція інтелектуальної еліти не зіткалось із серйозними перешкодами та обструкцією з боку влади чи соціуму.

З іншого боку, історики-«сцієнтисти» вважали, що культура, позбавлена наукового імпульсу, взагалі смаку до природничих штудій, точних наук, техніки, культура безнадійно гуманітарна — є «дефективна». Справді, в цей час справа риторика вважалась важливішою і шляхетнішою, ніж справа «механіка», і тут нічого не зробиш — нормальна романтична епоха, ірраціональна, міфопоетична, неохильна до дії та екстеріорізації. Повторюємо, такі епохи в наших очах звільнено від комплексу неповноцінності.

І, нарешті, ще одна аберація у погляді на пізню античність. Здоровий глузд наводив на думку, що ситуація катастрофи (перманентні війни і кризи) робили середземноморський імперський мегасоціум нездатним на культурні злети, що творча енергія цього суспільства з часів Марка Аврелія була спрямована на елементарне виживання, що освічена монархія фатально перетворювалась на військову монархію, тобто на казарму. (В романі Т. Парніцкого останній римлянин Аецій, вкрай зварваризований, навіть забуває, хто такий Гомер). Але війни з варварами, варварська інфільтрація, нарешті дезінтеграція римської влади і напівхаотичний стан суспільства на Заході у V ст. залишали певні можливості континуації духовного життя (екологічні ніші), а раніше, особливо в II і IV ст., війни мали порубіжний характер, здебільшого — заради слави, і для багатьох жителів полісів і муніципій залишались політичною і побутовою абстракцією. Треба також підкреслити, що осінь анти-

чності та падіння Риму — не тотожні поняття, що помилково редукувати кінцеву фазу античної культури до фіналу Рах Романа, до смертельної боротьби з варварською стихією (з 406 року).

Такий реєстр помилок просвітницької традиції щодо історії пізньої античності. Особливо сумні результати були отримані марксистською історичною думкою, яку ми відносимо до цієї традиції. (Згадаємо тільки обсяг пізньоантичного розділу асмусівського підручника з історії античної філософії). Вона погано розуміла античність у цілому і майже на кожному періоді греко-римської історії марксистки ставили одноманітне тавро соціально-економічної кризи. Часи Солона — криза, Пелопонеська війна — криза, демосфєнівський час — криза, до і після Ціцерона — криза, кожна стабілізація — тільки часткова і тимчасова, в ній гострий зір добре підкутих в економіці знавців історичної механіки знаходив симптоми і початок нової, ще глибшої кризовості. Складалось враження, що стан кризи — це хронічний і навіть нормальний стан античного суспільства, культури. Такі кваліфікації нічого не можуть дати для розуміння «кольору» часу, його духу. Слово «криза», що монотонно повторюється ерудитами античності з істматівським менталітетом, абсолютно нічого не пояснює.

На нашу думку, помиляються й ті історики, які ставлять знак рівності між античністю і полісом. (Для Г. С. Кнабе, наприклад, кінець античного світу синхронізується з остаточною втратою Римом характеристик і ознак полісу, на його думку, це доба, за якої жив Тацит). Поліс — це скоріше класична античність. Хоч би які асоціації викликала ця думка, її слід висловити з усією категоричністю: існують два модуси античності — античність полісна й античність імперська. Культура пізньої античності, так звана посткласика — це культура імперії, її створюють не вільні громадяни, а піддані, що складають населення імперського Риму, середземноморського мегасоціуму, який проіснував до Юстиніана чи до арабського завоювання — це питання залишається відкритим. Імперія не так відмінила поліс, як змінила умови його функціонування, доповнила поліс (збереглась навіть традиційна конкуренція полісів, вона тільки прийняла інші форми). І неможливо зрозуміти культуру імперії, абстрагуючись від феномена цезаризму і його ієрофанії, від цезаря як культурного героя або деміурга, від палацу. Згідно з пізньоантичною історіографією, римський світ був добрим або поганим залежно від характеру імператора, так само і його культурний стиль — романоцентризм чи еллінофіліство — визначався з трону.

Свій образ осені античності має церква, це її глорія, героїч-

ний час. Церковна традиція «консервує» пізню античність. Зокрема, така «консервація» часу, його подій і постатей дана у церковному календарі. Але пізньоантична людина в пам'яті церкви вельми зміфологізована і сублімована, відображена неісторично, реальні прототипи іноді вражають своєю відмінністю од канонічних образів християнського мартирола. Взяти хоча б добре відомого всім з картин ренесансних майстрів св. Себастьяна, реальне життя якого (римський офіцер часів Галли Плацидії, командувач ескадрою) нагадує авантюрний роман. З іншого боку, церковна традиція цілком партійна в ставленні до «еллінів», до язичницьких інтелектуалів, яких вона змальовує нікчемними грішниками (дещо в стилі того ж Лукіана) або демонізує, як Юліана чи Максима Ефеського. Не буде перебільшенням стверджувати, що, починаючи з апологетів, християнська свідомість є відповідальна за велику міфологічну деформацію образу античного часу. Як динамічний і футуристичний елемент у тогочасному суспільстві, християнство здійснило у IV ст. справжній культуркампф, трансценденцію соціокультурного часу, перемогло, з культурологічної точки зору, тенденцію до статички, тенденцію «китаїзації» Середземномор'я. (Завдяки «темним і неосвіченим галілеянам» софісти грецького Відродження так і не зробились середземноморськими конфуціанцями, інтегрованими в імперську бюрократію, правлячу еліту нерухомого суспільства, хоча діалог «софістика — цезаризм» і відчутне у II ст. еллінофільство створювали таку перспективу). Для нас християнство — це релікт античності у сучасному індустріальному і технічному світі, але саме християнство сприймало і сприймає себе як велику антитезу античності. Воно боролось з минулим як із царством Антихриста (його уособлював Нерон), тому обличчя минулого було апокаліптичним гротеском. Перші християни бачили в римській державі світ холодний, матеріалістичний, відчужений, дегуманізований, навіть бестіальний. Такий образ пізнього антика мав неабияку сугестивну силу. І досі багато істориків використовує поняття «відчуження», «дегуманізація», «несвобода» як ключові для визначення часу цезарів. Ця інферналізація пізньої античності у свідомості вчених-істориків є продовженням психічних реакцій ранньохристиянського homo religiosus. Великий парадокс і комізм історичного сприйняття картин минулого полягає у тому, що пошуки золотого віку людства, пошуки раю також локалізують його в брудній, жорстокій, розпусній пізній античності. Це робила та ж сама Просвіта відносно II ст. — часу династії Антонінів, архетипічного для освіченої монархії XVIII ст. Сторінки щастя в книзі історії людства (за

Гегелем — пусті сторінки) присвячені таким святим античного світу, як Антоній Пій та Марк Аврелій, що здійснили ідеали ладу, гармонії, добробуту, культури, пацифізму, філантропії (слово було винайдено Діоном Хризостомом, воно одразу стало пропагандистським гаслом золотого віку Антонінів). Отже, в уявленнях про осінь античності змішані світ і темрява, рай і пекло, розквіт і занепад, декаданс — так і кортить назвати пізню античність «єдністю протилежностей».

Таким чином, ми бачимо, які труднощі заважають збагнути дух посткласичного часу. Пізня античність — важкий для реконструкції історико-культурний матеріал, що зумовлено об'єктивними обставинами (білі плями, специфіка або брак джерел тощо), але, як показано, існують труднощі суб'єктивного характеру, породжені неадекватними підходами, стереотипами, ідеологічними фантазіями, міфологіями. Вивчення цього матеріалу обіцяє багато цікавого як з точки зору історичних фактів, так і їх теоретичного опрацювання. Існує спокуслива можливість побудувати нову картину осені античності.

СПИСОК
ДРУКОВАНИХ ПРАЦЬ
ЧМИХОВА МИКОЛИ ОЛЕКСАНДРОВИЧА

1. Раскопки курганов в зоне Каменской оросительной системы // Археологические открытия 1975 г.— М., 1976.— 0,1 п. л. (в соавт. с *Б. А. Антоненко, Н. Н. Бондарем* и др.).
2. Деякі основні досягнення вітчизняної археології у вивченні світогляду первісної людини // Вісник Київського університету.— Секція історії.— Вип. 19.— К., 1977.— 0,7 др. арк.
3. Исследования в Северо-Восточном Приазовье // Археологические открытия 1976 г.— М., 1977.— 0,1 п. л. (в соавт. с *С. Н. Братченко, И. А. Пислярем* и др.).
4. К семантике орнаментальных схем катакомбной керамики // Некоторые вопросы археологии Украины.— К., 1977.— 1,1 п. л.
5. Работы Ингульской экспедиции // Археологические открытия 1976 г.— М., 1977.— 0,1 п. л. (в соавт. с *О. Г. Шапошниковой, В. Н. Фоменко* и др.).
6. Работы Каменской экспедиции Киевского университета // Археологические открытия 1976 г.— М., 1977.— 0,1 п. л. (в соавт. с *Н. Н. Бондарем, Б. А. Антоненко* и др.).
7. Зодіакальний принцип датування в археології // Вісник Київського університету.— Історичні науки.— Вип. 20.— К., 1978.— 0,7 др. арк.
8. Історія зодіаку за археологічними знахідками на території України // Короткий астрономічний календар. 1979.— Вип. 27.— К., 1978.— 0,3 др. арк.
9. Некоторые вопросы изучения орнамента катакомбной керамики // Археологические исследования на Украине в 1976—77 гг.: Тез. док. XVII конфер. ИА АН УССР.— Ужгород, 1978.— 0,1 п. л.
10. Раскопки курганов в зоне Никопольского орошаемого массива // Археологические открытия 1977 г.— М., 1978.— 0,1 п. л. (в соавт. с *Н. Н. Бондарем, Б. А. Антоненко* и др.).
11. Деякі смислові закономірності структури орнаменту катакомбної кераміки // Вісник Київського університету.— Історичні науки.— Вип. 21.— К., 1979.— 0,7 др. арк.

12. До історії вивчення проблем зодіаку // Нариси з історії природознавства і техніки.— Вип. 25.— К., 1979.— 0,8 др. арк.
13. Некоторые проблемы истории зодиака // Астронометрия и астрофизика.— Вип. 38.— К., 1979.— 1,1 п. л.
14. Хронологические аспекты структуры орнамента катакомбной керамики // Проблемы эпохи бронзы Юга Восточной Европы: Тез. докл. конф.— Донецк, 1979.— 0,1 п. л.
15. Час і Всесвіт за уявленнями наших пращурів // Короткий астрономічний календар. 1981.— Вип. 27.— К., 1980.— 0,3 др. арк.
16. Космический символизм древних погребальных сооружений // Актуальные проблемы археологических исследований в Украинской ССР: Тез. докл. Республ. конфер. молодых ученых.— К., 1981.— 0,1 п. л.
17. Астрономія в житті первісного суспільства (до питання про час утвердження астрономічних знань) // Нариси з історії природознавства і техніки.— Вип. 28.— К., 1982.— 0,8 др. арк.
18. Деякі основні найдавніші слов'янські соціально-економічні терміни // Вісник Київського університету.— Історичні науки.— Вип. 24.— К., 1982.— 0,7 др. арк. (у співавт. з В. І. Чмиховою).
19. Идеология и прогрессивное развитие культур бронзового века (на примере антропоморфных стрел) // Культурный прогресс в эпоху бронзы и раннего железа: Тез. докл. Всесоюз. симпози., посвящен. образованию СССР.— Ереван, 1982.— 0,1 п. л. (в соавт. с Н. Д. Довженко).
20. Орнамент эпохи бронзы степной Украины как исторический источник в изучении первобытного мировоззрения: Автореферат дисс. канд. ист. наук.— Ленинградское отделение Института археологии АН СССР, 1982.— 1 п. л.
21. Принцип зодиакального (астрономического) датирования в археологии // Материалы по хронологии археологических памятников Украины.— К., 1982.— 1,0 п. л.
22. Рецензія на монографію «Свята та обряди трудящих Києва» (К.: Наукова думка, 1982) // Народна творчість та етнографія.— 1983.— № 2.— 0,3 п. л.
23. До глибин історії // Знання та праця.— 1984.— № 7.— 0,1 др. арк.
24. К реконструкции древнейшего периода славянства // Этногенез, ранняя история и культура славян.— М., 1985.— 0,1 п. л.
25. Опыт исследования схемы орнамента северокавказской культуры // Всесоюзная археологическая конфер. «Достижения советской археологии в XI пятилетке»: Тез. докл.— Баку, 1985.— 0,1 п. л.
26. Поділля у формуванні найдавніших предків слов'ян // Тез. допов.

- VI Подільської історико-краєзнавч. конферен. (Секція археології). — Кам'янець-Подільський, 1985.— 0,1 др. арк.
27. Зодіакальна хронологія сонячних символів у давньому мистецтві Близького Сходу // Вісник Київського університету.— Історичні науки.— Вип. 28.— 1986.— 0,6 др. арк. (в співавт. з *В. І. Чмиховою*).
 28. Комплексный анализ археологических источников // Актуальные вопросы исторических наук.— К., 1986.— ИНИОН АН СССР № 27489 от 28.11.86 г.— 1 п.л (в соавт. с *Т. М. Ткачуком*).
 29. Об индоиранском компоненте в сложении скифской монументальной скульптуры Северного Причерноморья (к происхождению скифских элементов культуры в различных районах Евразии) // Скифская эпоха Алтая: Тез. докл. конферен.— Барнаул, 1986.— 0,1 п. л. /в соавт. с *Н. Д. Довженко*/.
 30. Семиотический статус зодиака в различных культурных ареалах // Анализ знаковых систем. История логики и методологии науки: Тез. докл. IX Всесоюзн. совещ.— Харьков, 1986.— К., 1986.— 0,1 п. л.
 31. Датування пам'яток мистецтва Передньої Азії III—I тис. до н.е. на основі символів Зодіаку // Археологія.— 1987.— № 58.— 1 др. арк.
 32. Истоки представлений об универсальном начале в мировоззрении славян // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов.— К., 1987.— 0,6 п. л.
 33. К изучению культурно-исторических общностей бронзового века Юга Украины (По материалам погребальных памятников) // Проблемы археологии Степной Евразии: Тез. докл.— Ч. 1.— Кемерово, 1987.— 0,1 п. л. /в соавт. с *О. В. Бондарец*/.
 34. К происхождению катакомбных памятников бронзового века // Исторические чтения памяти М. П. Грязнова: Тез. докл. обл. науч. конферен. по разделам «М. П. Грязнов и его место в археологии», «Теория и методология археологии», «Каменный и бронзовый века», «Скифская проблема».— Омск, 1987.— 0,1 п. л.
 35. О древнейшем индоиранском компоненте в сложении скифской монументальной скульптуры // Древнейшие скотоводы степей Юга Украины.— К., 1987.— 0,1 п. л. (в соавт. с *Н. Д. Довженко*).
 36. Орнаментация керамики и социальная организация древних обществ // Актуальные проблемы историко-археологических исследований. VI Республ. конференц. молодых археологов. Октябрь 1987.— К., 1987.— 0,1 п. л. (в соавт. с *В. Николовым*).
 37. Представления об универсальном «законе» у населения Скифии // Киммерийцы и скифы: Тез. докл. Всесоюз. семинара, посвящ. памяти А. И. Тереножкина.— Ч. II.— Кировоград, — 1987.— 0,1 п. л. (в соавт. с *Н. П. Тупчиенко*).
 38. Зодіакальне датирование памятников неолита — бронзового века

- Юга Восточной Европы // Интердисциплинарные исследования.— София.— XV.— 0,1 п. л.
39. Компромисс христианства с язычеством (к вопросу о дате введения христианства на Руси) // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Историко-философские очерки.— К., 1988.— 0,5 п. л.
 40. Хронологія археологічних пам'яток епохи міді-бронзи на території України.— К., 1988.— 10 др.арк. (у спіавт. з І. Т. Черняковим).
 41. Археологічні дослідження курганів.— К., 1989.— 10 др. арк. (у спіавт. з Ю. О. Шиловим, П. Л. Корнієнком).
 42. Міфічна та археологічна періодизація стародавньої історії // Проблеми історії та археології давнього населення Української РСР: Тез. допов. XX Республ. конфер.— Одеса, 1989.— К., 1989.— 0,1 др. арк.
 43. Об истоках курганного погребального обряда греков античного времени в Северном Причерноморье // Тез. докл. обл. конфер. «Проблемы скифо-сарматской археологии Северного Причерноморья», посвящ. 90-летию со дня рождения проф. Е. Н. Гракова.— Запорожье, 1989.— 0,1 п. л.
 44. Опыт реконструкции смысла погребального обряда древнего населения Украины // Духовная культура древнего населения Украины: Тез. докл. конфер.— К., 1989.— 0,1 п. л.
 45. Древнейшие индоевропейцы в Северном Причерноморье // Международные отношения в бассейне Черного моря в древности и средние века: Тез. докл. V обл. семин. Старочеркасская.— Ростов-на-Дону, 1990.— 0,1 п. л.
 46. Идея священного шлюбу у культурі трипільських племен // Раннеземледельческие поселения-гиганты трипольской культуры на Украине: Тез. докл. I полевого семинара.— Тальянки-Веселый Кут-Майданецкое, 1990.— 0,1 п. л.
 47. Идея глобальной катастрофы в мировоззрении древних славян // Славяне: адзінство і многастьності. Міжнародная конференция. 24-27 мая 1990. 2 секция. Этногенез славян.— Минск, 1990.— 0,1 п. л.
 48. Истоки язычества Русс.— К., 1990.— 15,6 п. л.
 49. О времени появления катакомбного погребального обряда на Украине // Проблемы изучения катакомбной культурно-исторической общности.— Запорожье, 1990.— 0,1 п. л.
 50. О времени появления первых индоевропейцев и начале индоевропеизации Центрально-Черноземных областей РСФСР // Археологические исследования в центральном Черноземье в 12 пятилетке: Тез. докл. и сообщ.— Белгород, 1990.— 0,1 п. л.
 51. О начале бронзового нека на юге Восточной Европы и Ближнем Востоке // Проблемы первобытной археологии Северного При-

- черноморья (к 100-летию основания Херсонского музея древностей): Тез. докл. юбилейной конфер.— Ч. I.— Херсон, 1990.— 0,1 п. л.
52. О хронологических рамках позднего бронзового века Украины // Культуры срубная и сабатиновская: Тез. докл. конфер.— К., 1990.— 0,1 п. л.
 53. Опыт исследования схемы орнамента эпохи бронзы степной Украины // Исторические науки сегодня.— К., 1990.— ИНИОН АН СССР. № 41208 от 05.03.1990.— 1,2 п. л.
 54. Опыт новой периодизации голоцена // Проблемы исследования памятников археологии Сиверского Донца: Тез. докл. конфер.— Луганск, 1990.— 0,1 п. л.
 55. Опыт общей периодизации голоцена // Актуальные вопросы исторической науки.— К., 1990.— 0,6 п. л.
 56. Прообрази буття // Кур'єр ЮНЕСКО.— 1990.— Липень.— 0,3 др. арк.
 57. Древнейшие проявления мифов о Зевсе и Европе в материалах Украины // Отечественная философская мысль XI—XVII ст. и греческая культура.— К., 1991.— 1 п. л.
 58. Загальна схема етногенезу українців (нова гіпотеза) // Етнічна самосвідомість і національна культура.— К., 1991.— 0,1 др. арк.
 59. Золоті кольори давньої символіки українців // Михайло Драгоманов і українське національне відродження: Тез. допов. і повід. конфер.— К., 1991.— 0,1 др. арк.
 60. Про космічну символіку катакомбної поховальної кераміки // Поховальний обряд давнього населення України.— К., 1991.— 1,3 др. арк.
 61. Сонячно-космічна орнаментация у давньому поховальному обряді // Поховальний обряд давнього населення України.— К., 1991.— 1,3 др. арк. (У співавт. з *В. Николовим*).
 62. Етноісторичний процес у міфічній та реальній історії // Вісник Київського університету.— Історико-філологічні науки.— 1991.— Вип. 3.— 0,5 др. арк.
 63. Археологія та стародавня історія України.— К., 1992.— 24,6 др. арк. (у співавт. з *Н. М. Кравченко, І. Т. Черняковим*).
 64. Вісім тисячоліть археологічної космології в Україні // Космос древньої України. VI тис. до н.е.—I тис. н.е.— К., 1992.— 1,1 др. арк.
 65. Первіснообщинний лад на території нашої країни. Ранньокласове суспільство на території нашої країни // Історія народів Росії. Від найдавніших часів до середини XVIII ст.— К., 1992.— 2 др. арк. (у співавт. з *М. І. Гладких*).
 66. Проблема осознания космоса в обществах неолита — бронзового

века Юга Восточной Европы: Науч. докл. на соискание уч. степ. докт. ист. наук.— К., 1992.— 1,5 п. л.

67. Україна від минулого до майбутнього // Вісник Київського університету.— Історико-філологічні науки.— 1992.— Вип. 8.— 0,9 др. арк.
68. Кургани як явище давньої культури.— К., 1993.— 9 др. арк.
69. Возможные параллели социальных структур Северного Причерноморья и Ближнего Востока // Древнейшие общности земледельцев и скотоводов Северного Причерноморья V тыс. до н. э.— V в. н. э.— Тирасполь, 1994.— 0,1 п. л.
70. Давня культура.— К., 1994.— 15,12 др. арк.
71. Early corded ware culture population in Ukraine and Indoeuropeans // Frühe schnurkeramischen Kulturen. Der A-horizon-Fiktion oder Faktum? Internationales Symposium im Jütland.— Mai 1994.— 0,1 др. арк.

З М І С Т

ВІД РЕДКОЛЕГІЇ	3
Черняков І. Т.	
ВІН МРІЯВ ПРО ГАРМОНІЮ СТАРОДАВНОСТІ ТА СУЧАСНОСТІ	4
Чмихов М. О.	
НАЙДАВНІША ІСТОРІЯ УКРАЇНИ (лекція)	9
УКРАЇНА У СЕРЕДНІ ВІКИ (лекція)	14
СУЧАСНА ІСТОРІЯ УКРАЇНИ (лекція)	18
РЕЛІГІЯ УКРАЇНЦІВ (лекція)	22
ЗАГАЛЬНА СХЕМА ЕТНОГЕНЕЗУ УКРАЇНЦІВ (гіпотеза)	27
ЕПОХА ПРОТОНЕОЛІТУ	34
ІДЕЯ ГЛОБАЛЬНОГО КАТАКЛІЗМУ У СВІТОГЛЯДІ НАСЕЛЕННЯ ТРИПІЛЬСЬКОЇ КУЛЬТУРИ	78
СИМВОЛІКА ЧАСУ У СВІДОМОСТІ ДАВНЬОЇ ЛЮДИНИ	84
Чмихов М. О., Ткачук Т. М.	
АРХЕОЛОГІЯ ТА МОВОЗНАВСТВО: ДЕЯКІ МОЖЛИВОСТІ СОЮЗУ	97
Бондарець О. В.	
ДЕЯКІ АСПЕКТИ ВИНИКНЕННЯ ТА РОЗВИТКУ КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНИХ СПІЛЬНОСТЕЙ	113
Івашина О. О.	
ПРОТЕЇАНА «МІСТИЧНОГО» В СУЧАСНІЙ КУЛЬТУРІ ІНТЕЛЕКТУАЛІВ	124
Мойсеїв І. К.	
«РІДНА ХАТА» В СИСТЕМІ КАТЕГОРІЙ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ	130
Омельченко Ю. А.	
ДЖЕРЕЛА ВІТЧИЗНЯНОГО МУЗЕЙНИЦТВА	147

Павленко Ю. В.

РАННІ ФОРМИ РЕЛІГІЇ ТА АРХЕТИПІЧНА СТРУКТУРА
АРХАІЧНОЇ МОДЕЛІ СВІТУ 163

Павленко Ю. В., Харченко О. М.

ПОЛІВАРІАНТНІСТЬ РОЗВИТКУ РАННЬОПЕРВІСНОГО
СУСПІЛЬСТВА ТА КУЛЬТУРНА СВОЄРІДНІСТЬ
ВЕРХНЬОПАЛЕОЛІТИЧНИХ МИСЛИВЦІВ
ПРИЛЬОДОВИКОВОЇ ЗОНИ 193

Парахонський Б. О.

ВИВОРІТ РАЦІОНАЛЬНОСТІ АБО ВИТОКИ
ЄВРОПЕЙСЬКОЇ БЕЗУМНОСТІ 222

Пістрій І. В.

ОБРАЗ ЛЮДИНИ В КРЕХІВСЬКІЙ ПАЛЕЇ 242

Пустовалов С. Ж.

ДО РОЗВ'ЯЗАННЯ ПРОБЛЕМИ ПОЯВИ
У ПІВНІЧНОМУ НАДЧОРНОМОР'І
КАТАКОМБНОЇ СПІЛЬНОСТІ 260

Чумаченко Б. М.

ОСІНЬ АНТИЧНОСТІ ЯК ОБ'ЄКТ ІСТОРИКО-
КУЛЬТУРНОЇ РЕКОНСТРУКЦІЇ 280

СПИСОК

ДРУКОВАНИХ ПРАЦЬ

ЧМИХОВА МИКОЛИ ОЛЕКСАНДРОВИЧА 288

Наукове
видання

Культурологічні студії
Випуск 1

Редактор *Л. С. Бойко*
Художнє оформлення і технічне редагування
Н. В. М'яковської
Комп'ютерний набір *Г. В. Довбах*
Верстка *Ю. В. Копаня*
Коректор *А. Л. Шиманська*

К90 Культурологічні студії: Зб. наук. праць / Редк.:
Ю. В. Павленко (відп. ред.) та ін. — К. : Видав-
ничий дім "KM Academia", 1996. — Вип. 1. —
296 с., 10 іл. — Бібліограф.: с. 290—293.

ISBN 966—518—030—4

Збірник присвячено широкому колу проблем світо-
вої й вітчизняної культурології та археології, від про-
blem ранньопервісних міфологій і образотворчого мис-
тецтва до питань витоків раціональності та постмодерну.

Розрахований на науковців, викладачів, студентів
гуманітарних факультетів, всіх, хто цікавиться пробле-
мами світової та вітчизняної культури.

ББК 63.3(0) + 63.4(УКР)

Підписано до друку 9.12. 1996. Формат 60 × 84/16. Папір
ксероксний. Офсетний друк. Умовн.-друк. арк. 17,21.
Облік.-вид. арк. 18,14. Зам. 6-252.

Видавничий дім "KM Academia"
Друкарня НаУКМА

Адреса видавництва і друкарні:
254070, м. Київ, вул. Сковороди, 2.
Тел. 416-60-92.

050

9876

UKMA Library * Book



0124103